

Alguns momentos da divisão e união em Hölderlin e Hegel

[Some moments of division and unity in Hölderlin and Hegel]

<http://dx.doi.org/10.1590/1982-88375386>

Danilo Chiovatto Serpa¹

Abstract: The present text deals with the form of judgment in Hölderlin and Hegel, focusing mainly on its moments of division and unity. Primarily, both unity and division are related here to topics of love that were developed in the 18th century. Judgment is analyzed within Hegel's Science of Logic and Hölderlin's prefaces of the novel *Hyperion* and his text "Judgment and Being". The analysis aims to show the connections between these two moments of judgment in the aforementioned texts, the ones which explore the relationships between the categories of singular, particular and universal. Considering these relationships, an interpretation of *Hyperion* is proposed.

Keywords: Hölderlin; Hegel; Judgment; *Hyperion*; Logic

Resumo: O presente texto lida com a forma do juízo em Hölderlin e Hegel, focalizando principalmente seus momentos de divisão e unificação. Inicialmente, unificação e divisão são aqui tratadas a partir de temáticas desenvolvidas em torno do amor no séc. XVIII. O juízo é analisado basicamente no âmbito da *Ciência da lógica*, de Hegel, de prefácios do romance *Hyperion* e do texto "Juízo e Ser", de Hölderlin. A análise visa expor as passagens entre esses momentos do juízo nos textos supracitados, as quais mobilizam relações entre singular, particular e geral. Considerando essas relações, propõe-se uma interpretação do romance acima mencionado.

Palavras-chave: Hölderlin; Hegel; Juízo; *Hyperion*; Lógica

Em toda obra de Hegel (*1770 - †1831) – se forem excetuadas a homenagem feita no hino "Eleusis" (HEGEL 1994: 230ss.)² e, é claro, a edição das cartas do filósofo – o

¹ Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Modernas, Programa de Pós-graduação em Língua e Literatura Alemã. Email: daniloserpa@uol.com.br

nome de Hölderlin (*1770 - †1843) não é citado uma vez sequer e, não houvesse pesquisa, não se saberia nada daquilo que ligou o poeta à formação do filósofo, afirma D. HENRICH (2010: 9). Em fase posterior de sua vida, anos após a década de 1790, nos escritos que compõem a sua obra da maturidade, Hegel parece ter se distanciado não apenas do próprio Hölderlin, ou talvez de ideias e ideais compartilhados, mas também do nome do amigo que fora internado com problemas psíquicos em 1806. LUKÁCS (2009: 115), por exemplo, em texto pronunciado em 1949, comenta que “muito mais tarde, ainda que sem nomeá-lo explicitamente, Hegel tratou do pensamento de Hölderlin como de algo inteiramente distante de sua própria evolução”.

No entanto, até determinado ponto, é ainda difícil distinguir os domínios dos pensamentos de Schelling, Hegel e Hölderlin, que foram próximos como estudantes em Tübingen (no início da década de 1790). No fragmento conhecido como “O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão” (“Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, 1796), legado pela letra de Hegel, são reconhecidas contribuições decisivas de Schelling e Hölderlin em sua autoria, tanto que o texto pode ser encontrado em edições das obras de cada um dos três³. Para Adorno, o próprio Idealismo Alemão pode ser considerado, nos decênios que vão da *Doutrina da Ciência* (*Wissenschaftslehre*) até a morte de Hegel, antes um movimento coletivo do que um estritamente individualizado; ou, na terminologia de Hegel citada por Adorno – mas que bem poderia ser uma expressão de Hölderlin, já que a primeira palavra é tão recorrente na poesia deste – um “éter dos pensamentos” (“ein Äther der Gedanken”)⁴ (ADORNO 2003: 301).

Na relação entre Hölderlin e Hegel, mais especificamente, os estudos de D. Henrich contribuíram para mostrar que, a despeito do silêncio posterior, ela vai além de uma amizade do tempo de estudante (HENRICH 2003: 164) e de certa forma existe ainda mesmo após a dissolução do círculo de debates em Frankfurt (HENRICH 2010: 10), na

² O poema traz a data de agosto de 1796.

³ V. a nota introdutória de Rubens Rodrigues TORRES FILHO (1984) à sua tradução do “Programa”, publicado numa edição das obras de Schelling. Jochen SCHMIDT, editor da obra de HÖLDERLIN (2008a: 1258) pela *Klassiker Verlag*, data o texto, no mais tardar, na primavera de 1796 e escreve que “ele [“O mais antigo programa...”] está transmitido na redação de Hegel, a pesquisa, porém, tem como muito provável a autoria de Schelling e a participação de Hölderlin em sua concepção”. (“Er [“Das älteste Systemprogramm...”] ist in Hegels Handschrift überliefert, die Forschung hat aber die Verfasserschaft Schellings und Hölderlins Anteil an der Konzeption wahrscheinlich gemacht”). Cf. também HEGEL 1994: 234ss.

⁴ Caso não haja referência a uma tradução do texto alemão citado, a versão para o português é de quem escreve o presente texto.

segunda metade de 1790. Se seguirmos a linha argumentativa de D. Henrich⁵, foi com o impulso de questões debatidas por Hölderlin em torno do ano de 1795 que Hegel passaria da atuação de um crítico da igreja do seu tempo (*id.*: 40), alojado em Bern, para se alçar ao posto de o filósofo de sua época. Como concebe HENRICH (2010: 12), o sistema de pensamento desenvolvido posteriormente por Hegel corresponde e se contrapõe às reflexões de Hölderlin do tempo de Frankfurt.

Considerando inicialmente os trabalhos dos críticos acima citados, o objetivo do presente texto é indagar de modo mais determinado acerca dos momentos da divisão e unificação em escritos desses dois autores dos sécs. XVIII-XIX; é analisar Hegel e Hölderlin pelas suas elaborações da problemática da cisão e união, sobretudo na formulação do juízo, na *Ciência da lógica* de Hegel, no texto de Hölderlin conhecido como “Juízo e Ser”, bem como nos prefácios ao romance *Hyperion*, também deste último. É a análise desses textos mencionados que deve desempenhar aqui papel preponderante. Seu propósito é, além de possibilitar alguns apontamentos interpretativos acerca dessas obras referidas de ambos, contribuir para o entendimento de passagens e movimentos no interior de seu pensamento e, ainda, em um maior conhecimento da questão e do tema da cisão e unificação por essa época.

De partida, antes de perscrutar os textos supracitados, a genealogia feita por D. Henrich a respeito da noção de amor, tal como pensada de início por Herder e Schiller, e, então, em Hölderlin é aqui considerada. Na história do pensamento alemão, nos idos do séc. XVIII, é formulado um princípio (o de amor) que deveria ser capaz de dar conta da oposição entre entrega de si e individualidade, um impulso unificador sob a figura da divisão. Prosseguindo ainda na exposição de D. HENRICH (2010: 12), o motivo que teria dado contribuições decisivas ao pensamento de Hegel, principalmente após 1797, ano em que este se muda para Frankfurt, está em conjunção com o contato com a filosofia de Hölderlin, mais desenvolvida por volta de 1795. Um dos termos centrais de Hölderlin dessa época é amor⁶ (*Liebe*), considerado principalmente a partir de problemáticas e discussões colocadas pela chamada filosofia da unificação (*Vereinigungsphilosophie*) (HENRICH 2010: 13), que ecoam também e são investigadas em dois escritos, de Herder e Schiller, tratados brevemente a seguir.

⁵ Principalmente, aqui, a do texto “Hegel und Hölderlin” (HENRICH 2010).

⁶ Sobre a importância do amor em Hegel dos anos de Frankfurt, cf. também a discussão que há no texto de LUKÁCS (2009: 144s.) já acima citado.

A amor Herder justapõe um termo que assim compõe o título do seu texto “Amor e ipseidade” (“Liebe und Selbstheit”) (1781). Ali, Herder opera com dois diferentes princípios, um impulso de entrega (*Hingabe*), de destruição dos limites (*Grenzen*) que separam aquele que deseja daquilo que é desejado e um impulso que ganha cada vez mais em significados na experiência moderna do sujeito, o da conservação de si (*Selbstheit*), o qual precisaria justamente conservar-se para permitir, então, que a própria constituição do prazer, da apreciação (*Genuß*) buscada no amor não se perca na dissolução daqueles limites (*Grenzen*), dos limites entre quem deseja e o desejado. Como bem apontam os editores desse texto, J. Brunmack e M. Bollacher (Cf. HERDER 1994: 1165), a palavra *Selbstheit*, do título, não aparece uma vez sequer ao longo do escrito. Em algumas passagens, é uma forma de *selbst* que parece dar conta de significar essa parte que deve resistir à dissolução em algo outro, como em:

[...] nós somos *seres particulares* e precisamos ser assim, se não quisermos entregar o *fundamento* de toda apreciação, nossa própria *consciência*, por cima da apreciação, e perder *a nós mesmos*, para nos acharmos de novo em um outro ser, que, porém, nunca é nós mesmos. Mesmo se, como quer o misticismo, eu me perdesse em Deus, e me perdesse nele sem mais sentimento e consciência de *mim*: assim eu não apreciaria mais; a deidade teria me tragado e apreciaria, ao invés de mim.⁷ (HERDER 1994: 419).

A reflexão de Herder, ao longo do seu texto, parece visar a incluir disposições à individuação e ao isolamento, nos sentidos atribuídos ao amor pela tradição da filosofia da unificação. No texto de Herder, amor e ipseidade, ainda que permanecendo dois princípios diversos que apontam para direções diferentes, para a união e a separação, são aproximados de modo que amor só poderia se dar se conservada a ipseidade daquele cujo desejo (*Verlangen*) busca o momento de união. O impulso de unificação e o de individuação dos seres se alternam, resultando em instantes de mais ou menos atração, em momentos de ação e paixão, atividade e passividade, de “dar e tomar, sofrer e fazer” (“geben und nehmen, leiden und tun”) (HERDER 1994: 420). Tal modulação compõe, nas palavras de HERDER (*ibid.*), o “verdadeiro compasso e pulso da vida” (“wahre[n] Takt und Pulsschlag des Lebens”).

⁷ “Wir sind *einzelne Wesen*, und müssen es sein, wenn wir nicht den *Grund* alles Genusses, unser eigen *Bewußtsein*, über dem Genuß aufgeben, und *uns selbst* verlieren wollen, um uns in einem andern Wesen, das doch nie wir selbst sind, wiederzufinden. Selbst wenn ich mich, wie es der Mystizismus will, in Gott verlöre, und ich *verlöre* mich in ihm ohne weiteres Gefühl und Bewußtsein *meiner*: so genösse ich nicht mehr; die Gottheit hätte mich verschlungen und genösse statt meiner”.

Continuando com D. HENRICH (2010: 15), é o jovem Schiller quem – para chegar a um “conceito mais puro do amor”⁸ – faz “uma primeira tentativa de mediação entre amor e ipseidade” (“den ersten Versuch zur Vermittlung zwischen Liebe und Selbstheit”) ao interpretar o amor como “um expandir-se do si mesmo finito, que anseia por toda perfeição, sobre o mundo todo” (“ein Sichausdehnen des endlichen Selbst, das nach aller Vollkommenheit strebt, über die ganze Welt”) (ibid.). O amor, no texto “Theosophie des Julius”⁹, não é mais compreendido como a disposição da entrega de si, mas como a sua expansão: “quando amo, torno-me mais rico daquilo que amo”¹⁰ (SCHILLER 1992: 222). Em uma sentença como “se cada ser humano amasse todos os seres humanos, então cada indivíduo possuiria o mundo” (SCHILLER 1992: 224)¹¹, pode ser visto como Schiller propõe, diretamente, sem maiores mediações, a passagem da parte ao todo, da categoria do particular ao geral. Nesse movimento, a fronteira de si com o mundo, contra algo outro, deve ser ultrapassada. Desse modo, Schiller busca conservar no seu entendimento do amor, além da conservação de si, o aspecto da dissolução de limites, presente no sentido que Herder dá ao termo amor. Deve-se perceber como Schiller muda o significado de entrega de si no amor em seu oposto, pois o movimento de junção do eu com o outro e com o mundo torna-se o da expansão de si mesmo. Nesse ponto, ele acentua a identificação entre os termos. Segundo D. Henrich, apesar dos meios deveras parcos com que Schiller procede nessa mediação, estaria aí formulado algo da lógica especulativa hegeliana (HENRICH 2010: 15s.): “a relação consigo precisa ser pensada de forma a incluir, ao mesmo tempo, o pensamento de uma relação com um outro – e inversamente”¹².

SCHILLER (1992: 224), ao considerar o acontecimento do amor nos indivíduos, fala, antes da existência de uma simples igualdade, de harmonia entre eles: “amor não ocorre

⁸ “Reinern Begriff der Liebe”. HENRICH (2010: 15) cita a expressão que SCHILLER (2002: 70) usa em carta de 14.04.1783 a W. F. H. Reinwald. Além disso, no texto “Theosophie des Julius”, no início da seção “Liebe”, o missivista escreve: “uma luz do sol mais pura refinou todos os meus conceitos” (“Ein reineres Sonnenlicht hat alle meine Begriffe geläutert”) (SCHILLER 1992: 222). Essa expressão, no texto de Henrich, parece se ligar a sua consideração de que Schiller teria tentado – ainda que sem muito sucesso conceitual – incluir as determinações da conservação do indivíduo nesse ‘conceito’ de amor.

⁹ Publicado em 1786, suas primeiras versões devem ser anteriores a essa data. Cf. os comentários da edição do texto (SCHILLER 1992: 1266).

¹⁰ “Wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe”.

¹¹ “Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder Einzelne die Welt”. Essa confluência entre o si mesmo e o todo se encontra, por exemplo, também na passagem: “cobiço a felicidade de todos os espíritos, porque amo a mim mesmo”. (“Ich begehre das Glück aller Geister, weil ich mich selbst liebe”) (SCHILLER 1992: 222).

¹² “Die Beziehung auf sich muß so gedacht werden, daß sie zugleich den Gedanken einer Beziehung auf anderes einschließt, – und umgekehrt”.

entre almas que soam iguais, mas entre harmônicas”¹³. Na metáfora musical usada por Herder, a relação entre os impulsos de conservação e de entrega, cuja alternância define o andamento e “pulso da vida” (HERDER 1994: 420), deve compor uma união, um “casamento” entre dois que, se nunca em “uníssono”, podem ser “consoantes”: “nesse casamento das almas, uníssono (*Einklang*) não é agradável nem útil, nem mesmo possível. Precisam ser consoantes os sons que dão a melodia da vida e da apreciação, não uníssonos” (id.: 421)¹⁴. Ambos os autores tratam, nesses seus escritos sobre o amor e si mesmo, de diferenças e divisões, da existência de duplicidade, mas também conjunção de impulsos. O inteiramente unívoco é de certa forma relegado, não obstante eles apreciem a união, consoante, harmônica, que se poderia estabelecer aparentemente acima de quaisquer dissonâncias.

Voltando aqui, por fim, à exposição de HENRICH (2010: 16s.), Hölderlin é aquele que abarca o amor como um metaprincípio (*Metaprinzip*) de união daquelas oposições (conservação de si e entrega; desejo pelo todo, infinito e incondicionado, e pela experiência da existência singular, particularizada), que, por sua vez, serão compreendidas como duas tendências vicárias. Em Hölderlin, o amor é o impulso de reunir tendências opostas no ser humano sem que uma dessas tendências seja submetida ao controle da outra. Tal formulação do amor é projetada na sentença do túmulo de Inácio de Loyola, feita como de efígie da vida do personagem-título e epígrafe do romance *Hyperion*, cujos primeiros projetos datam de 1792 e a publicação do segundo volume de 1799: “não coagido pelo maior; cativo do menor”¹⁵. Próxima à concepção de amor acima discutida, há na inscrição do túmulo uma oposição entre o não estar confinado e estar contido, entre o manter-se ou estar entregue, entre absoluto e limitação: por um lado, uma não sujeição àquilo que poderia coagir e a conservação da integridade e da liberdade do indivíduo, por outro, uma entrega que está, porém, do lado

¹³ “Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen, aber unter harmonischen”. E o autor das cartas da “Teosofia de Júlio” assim continua com o seu interlocutor, ‘seu querido Raphael’, duplicando o “mas”: “com satisfação eu reconheço minhas sensações novamente no espelho das suas, mas absorvo com flamejante ânsia as mais altas, que me faltam”. (“Mit Wohlgefallen erkenne ich meine Empfindungen wieder in dem Spiegel der deinigen, aber mit feuriger Sehnsucht verschlinge ich die höheren, die mir mangeln.”) (SCHILLER 1992: 224).

¹⁴ “Einklang ist in dieser Ehe der Seelen weder angenehm noch nützlich, noch möglich. *Konsone* Töne müssen es sein, die die Melodie des Lebens und des Genusses geben, nicht *unisono*”.

¹⁵ “Vom Größten unbezwungen, vom Kleinsten befangen” é a tradução de D. HENRICH (2010: 17) para o alemão. A citação latina do trecho encontra-se no fragmento de Tália deixado por HÖLDERLIN (2008b: 291): “non coerceri maximo, contineri tamen a minimo”. No prefácio da edição do primeiro volume do romance, a inscrição latina é citada assim por Hölderlin: “non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est” (HÖLDERLIN 2008b: 314).

oposto ao da coação. No romance *Hyperion*, não ser subjugado liga-se à guerra de libertação de que o personagem participa. Junto a unir-se à amada Diotima, a liberdade, cuja formação inicial é vislumbrada na antiga polis ateniense¹⁶, e não ser submetido a uma tirania são aspirações que Hipérion¹⁷ exprime. Ainda em seus primeiros contornos, ele, Hipérion, é caracterizado por Rudolf Magenau, amigo de Hölderlin dos tempos de Tübingen, como “o herói amante da liberdade”¹⁸. Liberdade que em boa medida está ligada aos ideais da Revolução Francesa, até certo ponto cultivados também por Hegel¹⁹. Ainda na última carta, na versão impressa do romance (1799), em meio ao diálogo final imaginado com a amada Diotima, os três motes que são característicos da Revolução Francesa se acham na interpelação de Hipérion à natureza. O amor deles, recente, é também antigo:

Ó vós, fontes da terra! vós flores! e vós florestas e vós águias e tu, luz **fraterna!** como é novo e antigo o nosso amor! – **Livres** somos, **igualamo-nos** não amedrontados pelo exterior; como não deveria mudar o modo da vida? Nós amamos todos o éter e interiormente, no mais íntimo, nos **igualamos**²⁰ (HÖLDERLIN 2008b: 456, ênfase nossa).

O romance *Hyperion* será principalmente a representação de uma cisão e de movimentos que se realizam por extremos, de união e separação, que Hölderlin elabora da seguinte forma no prefácio à penúltima versão, escrito no ano de 1795:

¹⁶ Os atenienses são, na reflexão do romance, aqueles que desenvolveram, a partir da beleza e poesia, um “sentido necessário para a liberdade” (HÖLDERLIN 2003: 84). Nessas reflexões (id.ibid.), a arte dos gregos figura como a conquista de um “belo centro da humanidade”: “quase sempre encontramos nos objetos de sua arte o ser humano maduro. Aí não há o aspecto mesquinho e monstruoso dos egípcios e godos, há apenas o sentido e a figura humana. Oscilam menos que os outros entre os extremos do suprassensível e do sensível [...]. E assim como o objeto, também é o amor. Nem submisso demais, nem íntimo demais”. Sobre o desdobramento da noção da busca de um “belo centro”, em autores alemães do séc. XVIII e nesse romance de Hölderlin, v. os comentários de Jochen Schmidt (HÖLDERLIN 2008a: 1034s.).

¹⁷ Concepções e ideais que Hipérion expressa em sua ida à antiga acrópole, a Atenas (HÖLDERLIN 2003: 80-94). Ali, o herói também fala à Diotima sobre o significado da “grandiosa frase de Heráclito, o uno diferente em si mesmo” (p.85): a essência da beleza. Novamente, encontra-se ali a imagem de uma unidade que carrega divisão.

¹⁸ “Freiheitsliebender Held”. As palavras citadas de Magenau estão em carta de novembro de 1792, endereçada a Neuffer. V. na Grande Edição de Stuttgart (*Große Stuttgarter Ausgabe*) v. 7,1 (1968), p.435. Cf. também os comentários de H. Jürgen Balmes, da edição de HÖLDERLIN 2008b: 803.

¹⁹ Sobre alguma relação de Hegel, Hölderlin e a geração do Idealismo Alemão com a Revolução Francesa, v., p.ex., HOBBSAWM 1977: 117. Neste presente escrito, não está em discussão o grau de comprometimento na década de 90 (séc. XVIII) de Hölderlin e Hegel com os acontecimentos e ideais da Revolução Francesa. De modo geral, questões suscitadas pelos seus eventos influíram no ambiente e debate intelectual da época.

²⁰ “Ihr Quellen der Erd! ihr Blumen! und ihr Wälder und ihr Adler und du **brüderliches** Licht! wie alt und neu ist unsere Liebe! – **Frei** sind wir, **gleichen** uns nicht ängstlich von außen; wie sollte nicht wechseln die Weise des Lebens? Wir lieben den Äther doch all und innigst im Innersten **gleichen** wir uns”.

[...] muitas vezes se nos é como se o mundo fosse *tudo*, e nós, *nada*, mas muitas vezes também como se fôssemos *tudo*, e o mundo, *nada*. Também Hipérion **se partiu** entre esses dois extremos (HÖLDERLIN 2008b: 313, negrito nosso)²¹.

Sem deixar de se esforçar em direção ao objetivo da restituição e união desses opostos (eu e mundo; ser humano e natureza) em “*um* todo infinito” (HÖLDERLIN 2008b: 313), a vida de Hipérion se desenvolve cindida, num conflito aparentemente sem solução entre os extremos da dissolução ou do eu ou do mundo. A ‘oscilação’ do personagem-narrador é um traço ressaltado inúmeras vezes pela crítica: “é característico de Hyperion o oscilar entre estados de plenitude jubilosa e de vazio aniquilador” (ROSENFELD 2000: 34)²². Rainer NÄGELE (2003: 283) ainda relaciona esse movimento característico do romance, esse contínuo “para lá e para cá” (“Auf und Ab”), a “alegria e sofrimento” (“Freude und Leid”) já colocados na primeira linha do romance (HÖLDERLIN 2008b: 315), ‘dados’ pelo “solo amado da pátria” (id. 2003: 12). A essa relação entre Hipérion e seu solo pátrio, “amado” (id.ib.), voltemos mais adiante, no presente escrito.

Como vida que se desdobra na tentativa de reunir e integrar partes conflitantes²³, ela é sintetizada na metáfora da “órbita excêntrica” (“exzentrische Bahn”) (HÖLDERLIN 2008b: 291; 313): sem, nas palavras do “Canto do destino de Hipérion”, poder “descansar em parte alguma” (id. 2008b: 442), sob o signo de descaminhos e errâncias, mesmo o percurso do titã que é o pai e que se confunde com o deus sol Hélios, raiz do nome Hipérion²⁴, terá de conhecer o ocaso e atravessar em sua trajetória a noite da

²¹ “Oft ist uns, als wäre die Welt alles und wir nichts, oft aber auch, als wären wir alles und die Welt nichts. Auch Hyperion **teilte sich** unter diese beiden Extreme”.

²² Não foi possível conhecer a data exata do texto de Rosenfeld. Sabe-se que sua escrita recai em algum momento entre 1943-1967.

²³ Para uma determinação da posição de Hölderlin em relação à tentativa e possibilidade de restabelecimento de uma unidade supostamente existente outrora, notem-se as palavras do prefácio à penúltima versão de *Hyperion*, onde a busca da reunião entre partes conflitantes é, por um lado, postulada, mas a unificação total, por outro, denegada: “Encerrar aquele eterno conflito entre nosso si mesmo e o mundo, trazer de volta a paz de toda paz, que é mais alta do que a razão, nos unir com a natureza em *um* todo infinito, isso é o objetivo de todo nosso esforço, queiramos ou não nos entender sobre isso. Mas nem nosso saber nem nosso agir chega, em período algum da existência, aonde todo conflito cessa, onde *tudo é um*; a linha reta só se une com a curva em infinita aproximação.” (“Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu *einem* unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht. Aber weder unser Wissen noch unser Handeln gelangt in irgendeiner Periode des Daseins dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo *alles eins* ist; die bestimmte Linie vereinigt sich mit der unbestimmten nur in unendlicher Annäherung.”) (HÖLDERLIN 2008b: 313).

²⁴ V., p.ex., os comentários de J. Schmidt (HÖLDERLIN 2008a: 965s.) e J. Balmes (HÖLDERLIN 2008b: 818). J. Schmidt, além disso, destaca a tradição (falsa linguisticamente), mesmo desde a Antiguidade, de compreender a terminação *ων* do nome Hipérion como o particípio do verbo ir (*ἔβαι*). Hipérion significaria, assim, também um tipo de viandante, montívago, “aquele que vai por cima”, ou “que faz uma travessia” (“Darüberhingehende”). Significa “quase” “aquele que transcende” (“lateinisch könnte man

reflexão, repassando na narração, na escrita de suas cartas o seu caminho e pensamentos. O romance epistolar *Hyperion*, constituído principalmente pelas cartas deste a Belarmino, é, em parte, a história da ponderação do herói sobre suas ações e o que levou até o momento presente, o trajeto de formação e vida. Em linhas gerais, o romance representa o ato e o produto da recordação de Hipérion. Não obstante serem de extrema importância para Hipérion, no sentido de que o rememoram outros tempos e lugares, sua narração e reflexão são, obviamente, um elemento de separação, momento de distanciamento em relação ao já passado e presente, o que lhe é um pesar. O prefácio do romance já alerta para esse seu “caráter elegíaco” (HÖLDERLIN 2008b: 314); alerta ainda para os extremos ou da reflexão ou dos sentidos concretos, bem como para a impossibilidade do momento somente da análise no conhecimento do seu herói e do próprio romance: “quem apenas cheira minha planta não a conhece e quem a colhe apenas para estudá-la também não a conhece. A dissolução das dissonâncias num certo caráter não é algo para a simples reflexão, nem para o prazer vazio” (HÖLDERLIN 2003: 11). A exigência de, para o conhecimento de alguma coisa, estar **em** contato com ela ao tempo que se está também **sobre** ela, i.e., a consideração de que é necessário integrar momentos que são separados na análise ou mera reflexão é formulada já no início do fragmento de Tália, primeira versão do *Hyperion* que chegou até nós: “o ser humano quer estar *em* tudo e *sobre* tudo” (“der Mensch möchte gerne *in* allem und *über* allem sein”) (HÖLDERLIN 2008b: 291).

As palavras “órbita excêntrica”, usadas por HÖLDERLIN (2008b: 291) no fragmento de Tália, são retomada no prefácio (*Vorrede*) à penúltima versão do romance (ibid.: 313), em que aquele percurso de cada um e de todos os seres humanos (ib.: 291), aquela órbita excêntrica, mostra-se expressamente como uma via também através de idades: “não há outro caminho possível da infância à completude” (“es ist kein anderer Weg möglich von Kindheit zur Vollendung”) (ibid.: 313)²⁵. Ali, o escritor, falando de sua juventude e amor, a Grécia, chama-a de “jovem humanidade” (“jugendlichen Menschheit”, HÖLDERLIN 2008b: 312). Para começar, em pensamentos também do campo da estética, acerca da arte do seu tempo, do tempo em que o romance é publicado, diz que, para ele, “originalidade” (“Originalität”) é “interioridade,

beinahe sagen: der Transzendierende”), numa tradução aos termos latinos, acrescenta J. Schmidt (HÖLDERLIN 2008a: 942).

²⁵ D. HENRICH (2010: 17) chega a escrever que Hölderlin entendia esse caminho, fundamentalmente um movimento através de oposições (*Gegensätze*), como princípio da história.

profundidade do coração e do espírito” (“Innigkeit, Tiefe des Herzens und des Geistes”) (id.ib.). A cisão através da qual Hipérion, esse sujeito, se partiu é tratada, ainda no prefácio à penúltima versão, não como traço individual, senão que como cisão do “ser, no sentido único da palavra”:

A venturosa unidade, o ser, no sentido único da palavra, está perdida para nós [...]. Nós nos desprendemos do *Εὔχαι Παν* [gr. um e todo] do mundo, para produzi-lo, através de nós mesmos. Nós rompemos com a natureza, e o que uma vez, como se pode acreditar, fora *um*, agora se opõe, e dominação e servidão alterna em ambos os lados²⁶ (HÖLDERLIN 2008b: 313).

O tema da cisão, e ainda no próprio ser, é abordado também em escrito teórico de Hölderlin, por volta do ano de 1795, conhecido como “Juízo e Ser” (“Urteil und Sein”). Este título provém de BEIßNER (Cf. HÖLDERLIN 2008b: 863), o qual publicou, no ano de 1961, pela primeira vez o texto, que, para TORRES FILHO (1988: 10), “revela entretanto, a uma leitura mais cuidadosa, uma articulação interna muito mais cerrada” entre aqueles dois termos (juízo e ser). Segundo TORRES FILHO (1988: 10), Hölderlin, “partindo aparentemente de uma simples observação filológica, se contrapõe, sozinho, ao idealismo alemão em peso”. Sem querer entrar nos méritos de Hölderlin frente ao Idealismo Alemão²⁷, a “observação filológica” de Hölderlin deve estar baseada na sugestão que o poeta observa na palavra alemã para juízo, *Urteil*, como *Ur-Teilung*, como a cisão (*Teilung*) primeva (*Ur*), ou, na tradução de Torres Filho, “proto-divisão” (HÖLDERLIN 1988: 9). Hölderlin pensa ali o juízo, sua fórmula, também como uma separação, não somente como ligação entre duas coisas, entre sujeito e objeto (ou predicado). Assim, no juízo, unifica-se e divide-se, já que, como ele escreve, “no conceito de divisão [*Teilung*] estão contidos já o conceito da referência mútua de objeto e sujeito um ao outro e a necessária pressuposição de um todo, do qual objeto e sujeito são as partes (Teile).” (id.ib.).

²⁶ “Die selige Einigkeit, das Sein, im einzigen Sinne des Wortes, ist für uns verloren [...]. Wir reißen uns los vom friedlichen *Εὔχαι Παν* der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst. Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, *eins* war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten”.

²⁷ Violetta WAIBEL (1997: 60s.) comenta uma anotação de Fichte, cuja data gira em torno do início do ano de 1795, quando da elaboração da propedêutica à *Doutrina da Ciência* (*Wissenschaftslehre*) apresentada no semestre de inverno de 1794/95, na qual ele destaca a etimologia (falsa, filologicamente tratando) do “juízo, originalmente divisão; e é verdade: subjaz a ele uma divisão original” (“Urtheilen, ursprünglich theilen; u, es ist wahr: es liegt ein ursprüngl. Theilen ihm zum Grunde”). Para uma relação entre essa consideração de Fichte e as reflexões do texto “Juízo e Ser”, v. a nota 51 do presente texto.

O ser no juízo, a cópula, não expressa só uma unidade. Assim, pode-se entender também desse modo que uma “venturosa unidade, o ser, no sentido único da palavra, está perdida para nós” (HÖLDERLIN 2008b: 313), pois “*ser* exprime a ligação de sujeito e objeto” (HÖLDERLIN 1988: 9), mas só

[...] ali onde sujeito e objeto estão pura e simplesmente, não apenas em parte (*zum Teil*), unificados, consequentemente unificados de tal modo, que nenhuma divisão (*Teilung*) pode ser empreendida, sem ferir a essência daquilo que se pretende separar, aí e em nenhuma outra parte se pode falar de um *ser puro e simples* como é o caso com a intuição intelectual. Mas esse ser não deve ser confundido com a identidade (HÖLDERLIN 1988: 10).

O ser no juízo, nessas reflexões, não apresenta um ‘sentido único’. A cópula não só liga, une, como também separa, divide.

Algo dessas considerações de Hölderlin de por volta de 1795 aproxima-se do ser do início da *Ciência da lógica*²⁸, de Hegel. Certa convergência entre ser e nada, em cujos extremos Hipérion se partiu, compõe o princípio, aquilo com o que a ciência da lógica deve começar em Hegel. Num movimento semelhante ao *Hyperion*, em cujo princípio, na parte de um prefácio, a personagem, o sujeito ali, se parte em ser algo igualado ao nada, identificando assim também por momentos o mundo ao nada (HÖLDERLIN 2008b: 313)²⁹, na *Ciência da lógica*³⁰, de Hegel, o ser (*Sein*) que a inicia opõe-se e se aparenta com o nada (*Nichts*): um “puro ser” (*reines Sein*) (HEGEL 1986a: 82), que é somente “simples imediatez” por ter suspenso toda a relação com um outro e mediação (HEGEL 1986a: 68), e que, como se pode perceber já na negatividade da fórmula “imediatamente indeterminado” (“unbestimmte[...] Unmittelbarkeit”) (id.ibid.: 82), é pura indeterminação e vazio (*Leere*), igualdade consigo mesmo tal como o nada (*Nichts*). Só aparentemente aquilo que, por ser imediato, é o mais concreto³¹, o início,

²⁸ Michael THEUNISSEN trata das relações entre o ser da cópula no juízo da *Ciência da lógica* e o ser do seu início, principalmente na seção “O ‘restabelecimento’ lógico conceitual da imediatez” (“Die begriffslogische ‘Wiederherstellung’ der Unmittelbarkeit”), do seu livro *Sein und Schein* (1994: 383-433).

²⁹ “É como se o mundo fosse *tudo*, e nós, *nada*, mas muitas vezes também como se fôssemos *tudo*, e o mundo, *nada*. Também Hipérion se partiu entre esses dois extremos”.

³⁰ A primeira parte é de 1812.

³¹ Essa caracterização inicial do ser em Hegel seria antes a mais abstrata, como reporta ADORNO (2003: 279) ao discutir a sua forma de “imediatamente indeterminado”. Cf. a passagem e comentário da *Enciclopédia* de Hegel citada ali por Adorno (id.ib.).

AGAMBEN (2006: 7), no seu *A linguagem e a morte*, trata da abstração que vem à tona ao que é aparentemente mais sensível e concreto “no capítulo I da *Fenomenologia*”, em que se expõe a dialética do isto e o não-isto. Ao discorrer sobre a conformação, no início da *Fenomenologia do Espírito*, da “experiência de que aquilo que se apresentava como a verdade mais concreta é um simples universal” (id.: 24), Agamben começa com a menção aos mistérios eleusinos (id.: 19ss.) invocados no poema

parte, na sua *Ciência da lógica*, de uma abstração. Tomado como imediatez indeterminada por ter suspenso a sua mediação, a sua relação com outro, o ser inicial em Hegel seria, no entendimento de Adorno, um conceito que esqueceu que é um conceito (ADORNO 2003: 279)³². É através do trabalho do conceito que o ser ganha determinações e concretude. O conceito que esqueceu que é conceito, na *Lógica* de Hegel, é imediatez por ter suspensa a sua relação com o outro e a mediação, mas que, considerado daquela forma, possuiria ainda uma mediação³³.

As determinações são parte do trabalho do conceito, que divide o que parecia indivisível, une o que parecia distinto. Permeia a composição do livro da *Ciência da lógica* e suas subdivisões a sugestão de que no juízo há divisão, ou, de outro modo, de que no procedimento da divisão há algo de fundamental do conceito, portanto também do juízo, uma das formas do conceito ali³⁴. Pois, ao escrever, ainda no início do livro, sobre a “Divisão geral da lógica” (“Allgemeine Einteilung der Logik”) (HEGEL 1986a: 56), Hegel declara que a divisão geral, inicialmente, só pode ser feita de forma provisória, de modo a “indicar prévia e *historicamente* em que diferenças principais o conceito se irá determinar em seu desenvolvimento” (HEGEL 2011: 40). Isto está de acordo com o movimento do seu pensamento que já poderia ter sido notado desde a “Introdução” (“Einleitung”) do livro, no “Conceito geral da lógica” (“Allgemeiner Begriff der Logik”) (HEGEL 1986a: 35), quando da discussão acerca da diferença entre a ciência da lógica e as outras ciências no que concerne às formas prévias de definições. Diferentemente de outras ciências, na da lógica os pressupostos só poderão fundamentar-se no seu interior, de modo que “não somente a indicação do método científico, mas também o *conceito* mesmo da *ciência* [da lógica] em geral pertencem ao

“Elêusis”, para chegar à consideração de Hegel acerca do nada também intrínseco à tentativa de tomar o isto: “o mistério eleusino, com cuja sabedoria se abre a *Fenomenologia*, tem como conteúdo a experiência de uma *Nichtigkeit*, de uma negatividade que se revela inerente, desde sempre, à certeza sensível no instante em que ela tenta ‘apreender o Isto’ (*das Diese nehmen*)”. Elêusis, como nota Agamben (ib.: 26), é designado na seção que ele discute da *Fenomenologia*. V. HEGEL 2003: 87. A intenção neste presente escrito não é perscrutar as análises nem as interpretações de Agamben relativas à negatividade nos escritos referidos de Hegel, senão que apenas aferir, em relação com a temática versada no hino de Hegel dedicado a Hölderlin, os movimentos de passagem entre aparente concretude e abstração, juntamente com a experiência do nada, que também fazem um início de outro livro de Hegel, a *Fenomenologia* (1807).

³² Cf. também HEGEL 1986a: 104: “no ser como aquele simples, imediato, deixa-se por detrás da ciência a recordação de que ele é resultado da completa abstração, assim, já dali negatividade abstrata, nada.” (“Beim Sein als jenem Einfachen, Unmittelbaren wird die Erinnerung, daß es Resultat der vollkommenen Abstraktion, also schon von daher abstrakte Negativität, Nichts ist, hinter der Wissenschaft zurückgelassen”).

³³ A observação da determinação do ser no início da lógica hegeliana *via negationis*, como algo que não é determinado nem mediado, também está em D. HENRICH (2010: 86).

³⁴ V., p. ex., HEGEL 1986b: 301: “o juízo é a *determinação* do conceito *posta* no *conceito* mesmo” (“Das Urteil ist die am *Begriffe* selbst *gesetzte Bestimmtheit* desselben”).

seu conteúdo e, na verdade, o conceito constitui o seu resultado último” (HEGEL 2011: 21). Desse modo, o movimento nessa passagem inicial do livro é: para fornecer o conceito geral da lógica, é necessário proceder a processos de distinções e divisões, que, no entanto, são parte do trabalho produzido pelo conceito – não anterior a ele –, sem o que é difícil falar sobre o próprio conceito da lógica. Assim, as indicações gerais sobre a divisão do livro da lógica serão dadas por Hegel inicialmente de forma a considerar a importância de processos e operações da lógica na constituição do seu conhecimento. O desenrolar de processos e atividades inerentes a ela é um caminho que precisa ser de todo sopesado e cujo momento determinante é formado pela memória, um momento de *Er-innerung*, como contínua internalização, consideração e exposição das análises, de procedimentos de divisões e ligações, unificações.

Então, ainda que na seção da “Divisão geral da lógica” já estejam apresentadas a divisão do livro entre as partes subjetiva e objetiva, assim como as suas três seções, a saber, a da lógica do ser, a da essência e a do conceito, ao falar da “Divisão geral da lógica”, Hegel, porém, parece expor ali não só como a divisão (*Einteilung*) precisa estar ligada ao conceito (parte posterior do livro), mas como a divisão precisa estar no conceito³⁵; não só expor o conceito de divisão, senão que também como a divisão é parte na definição do conceito. Ao explicar acerca do que é necessário à divisão geral da lógica, Hegel apresenta como a divisão também é necessária ao conceito, pois este irá assim determinar (*bestimmen*) e ser determinado nisso, nele mesmo: “a divisão (*Einteilung*) é um juízo (*Urteil*) do conceito”, o julgar, “o *determinar* do conceito nele mesmo”³⁶ (HEGEL 1986a: 56).

Assim como para Hölderlin, em Hegel o juízo é entendido como o local em que se encontra uma originária separação. Como escrito pouco antes do início do capítulo sobre “O juízo” (“Das Urteil”), “o seu [do conceito] retorno em si é, então, **a divisão absoluta, originária dele**, ou, como singularidade, ele [o conceito] é posto como *juízo*” (“seine [des Begriffs] Rückkehr in sich ist daher **die absolute, ursprüngliche Teilung seiner**, oder als Einzelheit ist er als *Urteil* gesetzt”) (HEGEL 1986b: 301, negrito nosso). Algumas páginas à frente, Hegel (1986b: 304) o define assim:

³⁵ “A *divisão* tem de estar conectada ao conceito ou muito mais residir nele mesmo” (HEGEL 2011: 40).

³⁶ Espera-se que se possa compreender a seguinte consideração de Hegel através do que tem sido acima explicitado, que o juízo sobre o conceito, intrínseco a ele, realiza-se por força de uma própria divisão, que é parte da atividade do conceito: “O conceito não é indeterminado, mas *determinado* nele mesmo; mas a divisão exprime *desenvolvida* esta sua *determinidade*; ela é o *juízo* do mesmo, não um juízo *sobre* qualquer objeto tomado do exterior, mas o julgar, isto é, o *determinar* do conceito nele mesmo.” (HEGEL 2011: 40).

[...] o juízo é a *diremptio* [separação] do conceito através de si mesmo; *essa unidade é* então o fundamento, a partir do qual ele [o juízo] é contemplado segundo a sua verdadeira *objetividade*. O juízo é, nesse ponto, a *divisão originária* do originalmente um; a palavra juízo refere-se com isso ao que ele é em si e para si³⁷.

Ou melhor, a ‘protodivisão’ em Hegel é parte do conceito, através da qual ele pode ser posto como juízo: uma totalidade com dois lados separados, da qual os nomes sujeito e predicado serão as partes autônomas em relação. De início, sujeito, predicado e ser não são muito mais do que meros nomes em um juízo (HEGEL 1986b: 302ss.). Isto significa que, no juízo, inicialmente suas partes são ainda indeterminadas. É no juízo e através dele que eles ganham distinções e determinações.

A consideração a respeito do juízo como portador de uma divisão parece ser aquilo que aproxima os pensamentos de Hölderlin, como estes se acham em textos em torno do ano de 1795³⁸, e os de Hegel da *Ciência da lógica*, publicada em três partes entre os anos de 1812 e 1816. Parece algo diferente o modo como tratam a intuição intelectual. Hölderlin fala de um “ser puro e simples” (HÖLDERLIN 1988: 10) como no caso da intuição intelectual, na qual nenhuma divisão é empreendida. Utilizando-se do verbo *anschauen*, raiz da “intuição intelectual”, Hegel escreve que naquele lugar onde ser é puramente indeterminado, não há nada para ser olhado (*anschauen*), se é que ali se pode falar de olhar (*Anschauen*), a não ser um olhar puro e vazio (HEGEL 1986a: 82), pois a intuição intelectual exprimiria uma totalidade objetiva, mas somente a partir do momento em que ela tem como objeto a realidade determinada no e através do conceito. O que a intuição como tal deve ter a mais como anterior ao conceito é a realidade exterior, a qual só adquire valor através do conceito (HEGEL 1986b: 286-70): é através do conceito que a intuição intelectual pode levar à constituição de uma totalidade objetiva. Acerca desse tema, D. Henrich comenta:

³⁷ “Das Urteil ist die Diremption des Begriffs durch sich selbst; *diese Einheit* ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften *Objektivität* betrachtet wird. Es ist insofern die *ursprüngliche Teilung* des ursprünglichen Einen; das Wort *Urteil* bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist.” Mais uma vez, numa frase como “a palavra juízo refere-se com isso ao que ele é em si e para si” ressoa a significação do *Ur-Teil*, da palavra juízo, como ‘protodivisão’. Michael THEUNISSEN avalia (1994: 412), citando D. Henrich, em certa consonância com uma já extensa tradição de comentadores, que essa interpretação de Hegel da divisão originária (*ursprüngliche Teilung*) é imediatamente próxima de Hölderlin.

³⁸ Pois nas elucubrações acima não foram incluídos os textos teóricos mais posteriores de Hölderlin, as suas reflexões sobre os modos de poesia e mudanças de tom. Sobre a questão da datação dos textos de Hölderlin, v. HÖLDERLIN 2008b: 866.

[...] isso é, então, pensamento característico de Hegel: que as *relata* numa contraposição devem ser certamente compreendidas a partir de um todo; que esse todo, porém, não as precede como ser ou intuição intelectual, – mas que ele está apenas no conceito desenvolvido da relação mesma (HENRICH 2010: 36)³⁹.

Não obstante tais diferenças nesse ponto⁴⁰, fundamentais, a análise do exemplo de juízo dado por Hölderlin no texto “Juízo e Ser” – “eu sou eu” – possibilita ainda mais interseções entre os dois autores, as quais ajudam a compreendê-los mutuamente com respeito à cisão e unificação, no modo em que tratam a fórmula “eu sou eu” ($A=A$).

Hölderlin escreve que como judicação (*Urteilung*)⁴¹ teórica, “‘eu sou eu’ é o exemplo mais adequado desse conceito da protodivisão”, pois “o eu só é possível através dessa separação do eu do eu” (HÖLDERLIN 1988: 9-10). Há uma cisão fundamental em relação ao próprio juízo (como *Ur-Teilung*), através do processo de julgar, em que sujeito e objeto são separados. Esse processo de cisão é aquele através do qual o eu é “possível”, pois “como posso dizer: eu! sem autoconsciência [*Selbstbewußtsein*]?” (HÖLDERLIN 1988: 10). No juízo “eu sou eu”, a divisão no interior do juízo também é uma divisão no interior do sujeito, pois há um eu que pensa e o eu sobre o qual incide o pensamento. Na autoconsciência, o eu se separa, se opõe a si mesmo, porém, apesar da separação, “me reconheço no oposto como o mesmo” (HÖLDERLIN 1988: 10). Assim, na fórmula $A=A$, a igualdade é perpassada por uma divisão entre partes diferentes, por diferença também. Na constituição da autoconsciência (consciência de si) (*Selbstbewußtsein*) é preciso, para identificar-se conscientemente, que o eu se oponha a si. Tal como na constituição do juízo, no qual o sujeito é parte e o objeto é parte, na constituição da autoconsciência há uma divisão entre sujeito e objeto da consciência.

No sistema hegeliano, o conceito é o reino da subjetividade que se coloca como cindido – nas passagens do conceito ao juízo. O juízo, composto, parte do conceito (HEGEL 1986b: 305s.), possui nos seus lados, nos extremos, inicialmente, totalidades – sujeito e sua predicação – que são autônomas. Quer dizer: o juízo parte da autonomia dos extremos ou da unidade originária do conceito. Mas de uma unidade que

³⁹ “Und dies ist nun Hegels eigentümlicher Gedanke: daß die Relata in der Entgegensetzung zwar aus einem Ganzen verstanden werden müssen, daß dieses Ganze Ihnen aber nicht vorausgeht als Sein oder als intellektuelle Anschauung, – sondern daß es nur der entwickelte Begriff der Relation selber ist.”

⁴⁰ Novamente: neste ponto é considerado principalmente o Hölderlin de “Juízo e Ser” e dos prefácios de *Hyperion*.

⁴¹ Seguimos a tradução de R. R. Torres Filho do termo *Urteilung* por judicação, derivado do verbo *judicare*.

[...] é, então, somente, de início, uma *relação* de autônomos; ainda não a unidade *concreta, completa* a partir da realidade tornada a si, senão que *fora* dela eles consistem em extremos que *não foram superados (aufgehoben)* nela [...]. O juízo é a *diremptio* [separação] do conceito através de si mesmo [...]; é, nesse ponto, a *divisão originária* do um originário⁴² (HEGEL 1986b: 304).

O julgar consistirá ainda em unir sujeito e predicado⁴³, desenvolvendo um todo a partir das totalidades opostas, até que o sujeito seja para si mesmo e para o predicado, assim como também o predicado, formando uma totalidade completa (*erfüllte Totalität*) (HEGEL 1986b: 309). Esse processo, próprio à atividade do conceito, que divide o que parecia indivisível e une o que parecia distinto, mostra uma função muito parecida com a do próprio eu, como HEGEL descreve na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1986c: 213), § 424:

Na expressão eu=eu está pronunciado o princípio da absoluta *razão* [*Vernunft*] e *liberdade*. A liberdade e a razão consistem em que eu me elevo [*erhebe*] à forma do eu=eu, que eu reconheça tudo como o *meu*, como *eu*, que eu apreenda todo objeto como um membro no sistema daquilo que sou – resumindo, em que eu tenha *eu* e o mundo em *uma e na mesma* consciência, me reencontre no mundo e, inversamente, tenha na minha consciência aquilo que *é*, o que tem *objetividade*. Essa unidade do eu e do objeto, a qual compõe o princípio do espírito, é, contudo, apenas ainda presente de forma *abstrata* na autoconsciência [*Selbstbewußtsein*] *imediata* e só reconhecida por nós, os observadores [*Betrachtenden*], ainda não pela autoconsciência mesma.

Acima, descreve-se algo da relação entre a atividade do conceito e a do eu. Haveria, nessa expressão eu=eu, antes da junção, também uma separação entre os termos, já que ali a unidade entre os extremos do juízo é abstrata, sendo, assim, reconhecida apenas de forma exterior, para outro, ainda não para si. Chegar à forma eu=eu passa pela consideração de que ela expressa tanto um sujeito como um objeto (da consciência). A autoconsciência imediata conhece apenas o eu para o objeto⁴⁴. Assim, uma diferença é introduzida na relação eu=eu. No caso do juízo, uma contraposição é inserida na relação

⁴² “Die Einheit des Begriffes ist daher nur erst eine *Beziehung* von Selbständigen; noch nicht die *konkrete*, aus der Realität in sich zurückgezogene, *erfüllte* Einheit, sondern *außer* der sie als *nicht in ihr aufgehobene Extreme* bestehen (...) Das Urteil ist die *Diremption* des Begriffes durch sich selbst (...). Es [das Urteil] ist insofern die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen”.

⁴³ “Produzir novamente essa *identidade* do conceito, ou antes, *pô-la*, é o objetivo do *movimento* do juízo.” (“Diese *Identität* des Begriffes wieder herzustellen oder vielmehr zu *setzen*, ist das Ziel der *Bewegung* des Urteils”) (HEGEL 1986b: 309).

⁴⁴ “A autoconsciência imediata ainda não tem o eu=eu, mas apenas o eu para o objeto; é, por isso, apenas para nós, não livre para si mesma” (“Das unmittelbare Selbstbewußtsein hat noch nicht das Ich=Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstand, ist deshalb nur *für uns*, nicht *für sich selber* frei”) (HEGEL 1986c: 213).

inicial entre os termos do sujeito e predicado, pois os seus extremos, ligados inicialmente apenas pelo sentido gramatical da cópula, numa relação abstrata entre eles, podem, numa fórmula como $A=A$, somente exprimir algo como a identidade entre singular e universal. Hegel, reconhecendo uma gênese também empírica do eu, confronta a singularidade de um eu com a sua determinação de universalidade. Alçar à fórmula $eu=eu$ significa fazer o singular tomar a forma de uma universalidade, como, inversamente, a universalidade entrar na existência (*ins Dasein*). Pensado como conceito, o eu acolhe as indeterminações do mundo em seu interior, e progressivamente as determina, determinando nisso a si mesmo. A resistência do mundo (objeto) para com o pensamento é como a resistência que o eu tem para pensar a si mesmo. Conceituar (*Begreifen*) significa reconhecer na resistência que vem dos objetos algo que diz respeito ao eu.

A quebra da unidade de simples identidade da relação $eu=eu$ também está ligada ao juízo, em Hölderlin. “A venturosa unidade do ser” (HÖLDERLIN 2008b: 313), o ‘ser no sentido único da palavra’, como expressão única, de união, estaria perdida para nós, na observação de que, se por um lado, “*ser* exprime a ligação de sujeito e objeto”, por outro, “esse ser não deve ser confundido com a identidade” (HÖLDERLIN 1988: 9-10). Continuando a falar com Hölderlin, na autoconsciência, aquilo que é considerado o mesmo é, num outro aspecto, também o oposto a si. Essa consideração só é possível através daquela separação do juízo, da oposição do eu a mim mesmo. A conclusão de Hölderlin é a de que a identidade nesse juízo $eu=eu$ não é unificação de objeto e sujeito, a qual ocorresse pura e simplesmente. Hölderlin afirma que na judicação $eu=eu$ a igualdade não exprime uma identidade, mas há uma diferença, na consciência de si, entre os termos ligados pela cópula. Há uma ligação entre os extremos do juízo, assim como também uma cisão. Do mesmo modo, o eu se reconhece (“como posso dizer: eu! sem autoconsciência?”, HÖLDERLIN 1988: 10) através da separação, ou seja: essa identidade do eu não é uma unificação pura e simplesmente. De forma análoga, Hegel refuta a tese de que o início, o princípio da filosofia na *Ciência da lógica* deva ser o eu, defendida por aqueles que tratam o eu como “um sabido de modo imediato” (HEGEL 2011: 59), justamente porque o eu, segundo Hegel, comporta, pelo menos, dois lados a serem contemplados:

[...] o eu, essa consciência de si imediata, aparece inicialmente ela mesma em parte como algo imediato, em parte como algo conhecido em um sentido muito mais elevado enquanto uma outra representação (HEGEL 2011: 59).

Desse modo, o eu seria, então, “parte” imediato; “parte” “outra representação” (id.ibid.). No eu colocado como início da filosofia, ele seria purificado de si mesmo. Ali, esquece-se do eu subjetivo com limites, com significação limitada. Haveria o esquecimento da separação entre o eu tido como concreto, imediato na consciência e o eu como representação universal. Para isso, é exigido algo do conceito, de uma atividade que o próprio eu realiza: “que o eu seja o início e fundamento da filosofia, para isso é exigida a separação desse concreto – ato absoluto por meio do qual o eu é purificado de si mesmo e entra como eu abstrato em sua consciência”⁴⁵ (HEGEL 1986a: 76). O eu não serve de início, princípio da filosofia, caso se queira achar ali aquilo que possa ser considerado como “apenas igual a si mesmo e não desigual diante de um outro, [que] não possui nenhuma diversidade no interior de si nem para o exterior” (HEGEL 2011: 71), como aquele ser (*vide* aqui p.9s.) ou nada.

Recordando aqui o caminho inicial deste texto, Hölderlin responde a problemáticas postas por pensamentos atrás de abarcar a unificação sem que com isso diferenças se dissolvam e se percam, como nas questões que vimos colocadas por Herder e Schiller, atentando para a possibilidade de maior unificação principalmente através de uma via por oposição, cisões e conflito. O encontro de diversos que podem ser unidos ganha uma comparação com a música, na relação entre harmonias consistindo de sons que não são iguais, nos textos comentados de Herder e Schiller⁴⁶. Nesse percurso, em Hölderlin, no romance *Hyperion*, aparece a forma da dissonância. À alusão musical de Diótima,

[...] as estrelas escolheram a constância, pairam sempre na plenitude da vida e desconhecem a idade. Nós representamos a completude na mudança, compartilhamos em melodias cambiantes os grandes acordes da vida. Vivemos como harpistas ao redor dos tronos dos mais antigos, mesmo divinos (HÖLDERLIN 2003: 154),

Hipérion adiciona, na última carta do romance, quando da amada já morta, ainda a contraposição e unificação: “as dissonâncias do mundo são como a discórdia dos

⁴⁵ “Daß Ich Anfang und Grund der Philosophie sei, dazu wird die Absonderung dieses Konkreten erfordert, - der absolute Akt, wodurch Ich von sich selbst gereinigt wird und als abstraktes Ich in sein Bewußtsein tritt.”

⁴⁶ V. *infra* p.4.

amantes. A reconciliação está latente na disputa e tudo o que se separou volta a se encontrar” (HÖLDERLIN 2003: 166).

O acento que Hölderlin põe na luta e na cisão determina em muito os seus escritos da metade da década de noventa (séc. XVIII). O herói do romance de Hölderlin, o grego Hipérion, após ser batido na guerra por libertação de sua pátria e perder a amada, chega, ao fim do romance, à Alemanha: “eu navego para o noroeste, porque assim querem as circunstâncias [...]” (HÖLDERLIN 2003: 158)⁴⁷. Na penúltima carta do livro, Hipérion escreve ao seu amigo alemão, com quem ele se corresponde no romance, sobre o seu país:

[...] não consigo imaginar um povo tão dilacerado como os alemães. Você vê artesãos, mas não homens; pensadores, mas não homens; sacerdotes, mas não homens; senhores e servos, jovens e pessoas sérias, mas não homens... Não parece um campo de batalha no qual mãos, braços e todos os membros esquartejados jazem misturados, enquanto o sangue derramado da vida se desvanece na areia? (HÖLDERLIN 2003: 159)

No romance de Hipérion, os alemães talvez pudessem ser aqueles que, diferentemente do grego, que vivia sob dominação externa, pudessem se determinar. Talvez ali pudesse Hipérion encontrar um lugar também para si. Porém, ali é um local onde os seres humanos são dilacerados; partes que, como num campo de batalha, jazem destroçadas, numa ordem morta, como Hipérion escreverá mais à frente (HÖLDERLIN 2003: 160). A especialização de cada atividade da vida social – artesão, pensador... – impede a formação de seres humanos. As divisões entre os membros que formam as relações sociais também são divisões em cada membro desse corpo social. No caminho de Hipérion, a passagem pelos alemães parece ser fundamental também no seguinte sentido: ali é o lugar em que terá de se confrontar com a desarmonia em elevado grau. Antes que possa exclamar que mesmo a dissonância é parte do âmbito da união, do

⁴⁷ A epígrafe que inicia a segunda metade do romance é uma citação do Édipo em Colônia, de Sófocles. Na penúltima carta do livro, em que está o discurso de crítica de Hipérion aos alemães, o personagem relaciona sua chegada à terra estrangeira à chegada de Édipo a Atenas, numa comparação que comporta uma significativa mudança de destinos. Ao final da primeira parte de *Hyperion*, pois, o herói grego visitara a acrópole de Atenas. Por fim, enquanto o Édipo de Sófocles alcança Atenas, a personagem grega de Hölderlin vai aos alemães: “cheguei humildemente, como o Édipo cego e desterrado aos portões de Atenas, onde foi recebido pelo bosque sagrado, e belas almas vieram ao seu encontro... Como foi diferente comigo!” (HÖLDERLIN 2003: 159). Como nota J. Schmidt (HÖLDERLIN 2008a: 1316), o próprio Sófocles provinha de Colônia, na cercania de Atenas. O personagem de Hölderlin chega à Alemanha. Inicialmente, Hipérion (como ‘o que vai por cima’) pode parecer um antípoda de Édipo (‘dos pés inchados’, como *οἰδέτω+ποῦς*). Contudo, também Hipérion apresenta certos ‘pés inchados’, como se tenta mostrar aqui a seguir (22s.).

amor, é no passo entre os alemães em que o personagem-escritor se reconhece como, em certo ponto, mimado, sem condições de suportar a situação de desarmonia:

[...] as virtudes dos alemães, porém, são um mal brilhante e nada mais, pois não passam de indigência com esforço escravo, fruto do medo covarde, oriundo do coração desolado, e deixam sem consolo toda alma pura que goste de nutrir-se do belo ah!, e que, mimada pela harmonia sagrada das naturezas nobres, não suporta a dissonância gritante em toda ordenação morta dessas pessoas (HÖLDERLIN 2003: 160).

Já se escreveu mais de uma vez que – aqui cito como exemplo um trecho do prefácio escrito por Marcus MAZZARI para uma edição em português (HÖLDERLIN 2003: 8) – no romance *Hipérion*,

[...] quando tudo parece encaminhar-se para a negatividade definitiva, a última carta traz o momento de superação numa grandiosa visão da Natureza e da Vida – imagens de síntese interpretadas, muitas vezes, como equivalente poético da dialética que por essa mesma época estava sendo desenvolvida por Hegel, o velho amigo dos tempos de seminário em Tübingen: “a reconciliação está latente na disputa e tudo o que se separou volta a se encontrar. As artérias se separam e retornam ao coração, e a vida una, eterna e fervorosa é tudo”.

As frases do fim citadas entre aspas por Mazzari, nas quais uma grande apreensão da conciliação e unidade se configura, são as antepenúltimas do romance. As últimas se voltam ainda a passado e futuro: “assim pensei. A seguir mais” (“so dacht ich. Nächstens mehr”) (HÖLDERLIN 2008b: 457), e destoam, também como retrospectiva e promessa, em relação às imediatamente anteriores pela concisão e sobriedade, perfazendo, mais uma vez, um movimento típico do herói desse romance entre entusiasmo pela unificação, que seria concretizada na ligação com a natureza, no amor com Diotima e na formação de uma nova pátria libertada (tanto de um jugo externo como também liberdade política no âmbito do próprio Estado, como expresso no discurso de Hipérion na acrópole ateniense), talvez ainda mais harmônica (superando as atrofias de membros decorrentes da especialização e divisão das tarefas sociais impostas mais agudamente na sociedade moderna, como manifesto no ideal de formação do ser humano durante o discurso de crítica aos alemães), e a sobriedade diante da impossibilidade de realizá-la presentemente; de alcançá-la além do pensamento, no romance.

Certamente, o momento da conciliação, que conforma ainda o tema da síntese entre eu e o mundo e superação do isolamento, aparece refletido ao longo do romance

de Hölderlin. Tentemos perscrutar esse ponto no final do romance, a partir de agora. Companheiro de Hipérion, Alabanda profere em uma de suas frases finais que o que tem em mente é a possibilidade de acordo e ligação entre partes, entre particular e universal, parte e todo, ao falar do desejo de, conservando-se, estar unido livremente ao todo, ser elevado a um grau de universalidade, através da ação e vontade subjetiva: “creio que existimos por nós mesmos, e somente por livre e espontânea vontade estamos intimamente ligados ao todo” (HÖLDERLIN 2003: 146s.). O estar ligado à totalidade aparece em relação a um caráter livre. Essa sentença de Alabanda é uma de suas finais, antes de ele partir em viagem sem retorno e sem reencontro para Hipérion, no romance. Como também já há muito ressaltado pela crítica, Alabanda incorpora mais o princípio da ação (uma figura de certo modo oposta à de Diotima, mais contemplativa), na luta deles contra o domínio e servidão externos. Nas falas dele, certos traços da filosofia de Fichte⁴⁸ seriam reconhecíveis. A relação com Alabanda é um período importante no *Hyperion*. Esse personagem, na medida em que tem qualificações e dizeres que se identificam por vezes com Fichte, mostra como, não obstante as contraposições, pensamentos de Hölderlin ainda se afixam em Fichte, em muitos pontos⁴⁹. Apesar de tudo o que Hölderlin (e também Hegel) opôs a ele – oposição que se exprime basicamente já no modo em que colocou em questão a relação do eu com uma “protodivisão” (*Ur-Teilung*)⁵⁰ (HÖLDERLIN 1988: 9) –, este permanece

⁴⁸ Podem ser citados, como exemplos, o ensaio de LUKÁCS (1947: 115) sobre o *Hyperion* ou mesmo os comentários de J. Schmidt (HÖLDERLIN 2008a: 1054s.).

⁴⁹ V., nesse quesito, também HENRICH 2010: 38s.

⁵⁰ Sobre a mudança, em Hölderlin, no ponto de partida da filosofia, em relação a Fichte, v. também a afirmação de D. HENRICH (2010: 38): “o pensamento de Hölderlin substituíra o mais alto princípio de Fichte por um outro” (“Hölderlins Denken hatte Fichtes höchstes Prinzip durch ein anderes ersetzt”). Basicamente, está, nesse ponto, em questão para Henrich o significado do ser (*Seyn*), em Hölderlin, frente à consciência ou forma do eu. (cf. HENRICH 2010: 21). Hölderlin buscava aquilo que pudesse colocar o eu absoluto em relação com outros termos ou mesmo substituí-lo. Em carta de 26 de janeiro de 1795 a Hegel, Hölderlin escreve algumas de suas reflexões acerca do sistema filosófico desenvolvido por Fichte. Ali, compara o eu absoluto ao nada: “como eu absoluto, não tenho consciência, e na medida em que não tenho consciência, assim sou (para mim) nada, então o eu absoluto é nada (para mim)”. (“Als absolute Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich [für mich] nichts, also das absolute Ich ist [für mich] Nichts”). Na edição de Stuttgart v. 6,1, p.155. No texto “Juízo e Ser”, absoluto é uma qualidade dada ao ser (HÖLDERLIN 1988: 10). Hölderlin parece também, de outro modo, levar em conta um sentido temporal, de antecedência, no caso, para a sílaba *Ur* existente no processo do juízo. Judicação (*Urteilung*) é tanto o ato de divisão original, primeiro, como o processo de divisão, cujo produto e exemplo adequado para Hölderlin é a contraposição interna na sentença “eu sou eu” (HÖLDERLIN 1988: 9). “Protodivisão” (id.ib.) suscita uma contraposição não somente entre o estado de dividido e de não dividido pelo ato de judicação, mas também é uma parte, um correlato de uma contraposição entre aquilo que pode ser dividido pelo seu ato e processo, o da “protodivisão”, e o que não pode ser dividido “sem ferir a essência daquilo que se pretende separar, aí e em nenhuma outra parte se pode falar de *ser puro e simples*” (id.ib.). A sentença ‘eu sou eu’ torna-se, assim, não só um produto (que não é um princípio), mas apenas uma parte dentro de um correlato que se relaciona, a partir de sua negação, com o que não é judicação e não pode ser daquela forma divisível. Violetta WAIBEL (1997: 62)

uma raiz comum, a partir da qual Hölderlin e Hegel procuram ir e pensar adiante. O titanismo⁵¹ e a radicalidade de Alabanda se expressam, por exemplo, em seu discurso final acerca da morte⁵² (HÖLDERLIN 2003: 146ss.), antes de partir de Hipérion, na confiança e louvor de uma vida e um eu independentes de um criador transcendente; uma vida e um eu que não são por um tal deus criado e nem podem ser destruídos por ele. Alabanda difunde (em Hipérion) um sentido de liberdade:

O que seria – prosseguiu ele [Alabanda] –, o que seria deste mundo se ele não fosse uma consonância de seres livres? Se não fosse a partir de um impulso alegre e próprio que os vivos interagissem, desde o princípio, numa vida única em uníssono? [...] – Então seria verdade, no sentido mais elevado – repliquei –, que sem liberdade tudo está morto? – É claro – exclamou ele. – Nenhum talo de grama cresce se não houver nele um germe próprio de vida! Quanto mais em mim! É por isso, meu querido, que me sinto livre, no

assim abarca e expõe essa diferença de Hölderlin em relação a Fichte: “se o conceito da ‘judicação’ é entendido como o ato da divisão primeira, original, a qual produz o ‘originalmente dividido’, e esse deve ser um correlato de uma determinação mútua, então a outra correlação dela é aquilo que é não originalmente dividido, então algo originalmente não dividido, algo não divisível, porque senão sua essência seria ferida. [...] O outro correlato, a ‘judicação’ procedida de fato, a qual, então, deve ser vista como produto do ato originário, expressa-se, segundo Hölderlin, na sentença: ‘eu sou eu’ é o exemplo mais adequado desse conceito da protodivisão’ [...]. Na medida em que, para um correlato, a sentença ‘eu sou eu’ é dada como o ‘exemplo mais adequado’ e essa sentença é identificada claramente por Hölderlin como o primeiro princípio de Fichte, também uma crítica ao primeiro princípio de Fichte é formulada com a definição da sentença ‘eu sou eu’ como produto da judicação. A sentença de Fichte, não é, consequentemente, nada outro do que a primeira sentença da consciência descrita como separação”. (“Versteht man den Begriff der ‘Urtheilung’ als einen Akt des ursprünglichen ersten Teilens, der das ‘Urgeteilte’ hervorbringt, und soll dieses das eine Relat einer Wechselbestimmung sein, so ist deren anderes Relat dasjenige, das das nicht Urgeteilte, also ein ursprünglich Ungeteiltes, ja Unteilbares ist, weil sonst sein Wesen verletzt sei. [...] Das andere Relat, die ‘Urtheilung’ als faktisch vollgezogene, die daher als Produkt des ursprünglichen Aktes anzusehen ist, drückt sich nach Hölderlin in dem Satz aus: ‘Ich bin Ich’, ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Urtheilung’. [...] Indem für das eine Relat der Satz ‘Ich bin Ich’ als ‘passendstes Beispiel’ angegeben wird und dieser Satz ganz offensichtlich von Hölderlin als Fichtes erster Grundsatz identifiziert wird, ist mit dieser Bestimmung des Satzes ‘Ich bin Ich’ als Produkt der ‘Urtheilung’ auch eine Kritik an Fichtes erstem Grundsatz formuliert. Fichtes Satz ist nichts anderes, als der erste Satz des als Trennung beschriebenen Bewußtseins”). Cf., ainda acerca das diferenças e proximidades entre Hölderlin e Fichte em torno de questões de fundamento da filosofia e princípio mais alto, também WAIBEL 1997: 68. Aproxima-os a importância da determinação mútua (*Wechselbestimmung*), elaborada por Fichte, no pensamento de Hölderlin.

⁵¹ Na descrição inicial do personagem, Alabanda é designado por Hipérion como um titã (HÖLDERLIN 2003: 28). A mesma caracterização de Fichte teria sido feita por Hölderlin, segundo carta de Hegel a Schelling, em janeiro de 1795: “ele [Hölderlin é o referencial] ouve Fichte e fala, com entusiasmo, dele como um titã que luta pela humanidade e cujo círculo de ação certamente não irá permanecer dentro do âmbito das paredes de um auditório.” (“er hört Fichte'n und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe und dessen Wirkungskreis gewiß nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde”). Cf. a edição de Stuttgart v. 6, 2: 721. Hölderlin escutou Fichte em Jena principalmente no semestre de inverno de 1794-1795. Ao que tudo indica, as reflexões de Hölderlin em “Juízo e Ser” são em grande parte motivadas pela sentença eu=eu, de Fichte. Cf. os apontamentos de Hans Jürgen Balmes acerca da discussão que há com Fichte no texto “Urteil und Sein” (HÖLDERLIN 2008b: 864).

⁵² Já no início da carta em que Alabanda se vai, pode-se escutar o som, na natureza, da destruição e integração do elemento com aquilo que o ultrapassa: “a terra estava muda, apenas aqui e ali ressoava na floresta uma árvore caindo, abatida por algum camponês e, ao nosso lado, a enxurrada efêmera murmurava em seu caminho, rumo ao mar tranquilo” (HÖLDERLIN 2003: 140).

sentido mais elevado, e sem começo. Por isso, acredito que sou sem fim e indestrutível (HÖLDERLIN 2003: 147).

No que concerne à sua síntese entre o eu e o todo, o eu e o mundo, à integração entre parte e todo, Alabanda (que não deve, afinal, ser reduzido a apenas um personagem das ideias de Fichte) representa ainda o seguinte perigo dessas ligações: essa sua vida, que quer comunicar a relação de liberdade entre o mundo e o seu eu, encontra resolução no sacrifício. Alabanda desaparece do horizonte de Hipérion dizendo: “já que não existe felicidade sem sacrifício, faça de mim, oh, destino, o sacrifício” (HÖLDERLIN 1994: 148). Esse modo, o de Alabanda, de se relacionar com e integrar-se ao todo não é completamente compartilhado por Hipérion, o qual justamente parece pôr constantemente em xeque a versão dessa liberdade, feita de alguma maneira já existente, presente, para ele, propagada pelo companheiro, de ligação e ação com o todo; o qual não acha lugar onde entregar-se a si mesmo sem se anular. Alabanda parte para o leste e Hipérion para oeste, chegando a Alemanha (id.: 158). Nesse lugar, na Alemanha, Hipérion tem de se haver e confrontar com mais divisão; conhecer outra cisão.

O desenvolvimento da identidade e unificação dos membros separados pelo juízo é um objetivo do movimento da parte subjetiva da *Ciência da lógica*. Os termos extremos do juízo não devem permanecer ligados somente de modo exterior, senão que neles deve, através dessa relação pela cópula, pelo verbo ser, ser encontrada sua identidade própria, a determinação do próprio sujeito nessa relação. As determinações mútuas entre sujeito, cópula e predicado mobilizam passagens e relações entre o singular (*Einzelheit*), o particular (*Besonderheit*) e o universal (*Allgemeinheit*). A questão da relação e dos momentos de identidade entre esses termos ocupam boa parte da lógica de Hegel. O alcance da igualdade dos termos é uma forma de escapar à relação de subsunção, principalmente à do sujeito por um predicado, na qual uma singularidade precisaria anular algumas de suas determinações para ajustar-se à universalidade, à totalidade⁵³. Como interpreta THEUNISSEN (1994: 449): “liberdade

⁵³ Parece ser significativo, no que diz respeito às considerações críticas acerca do desenvolvimento do pensamento de Hegel nas obras posteriores à *Ciência da lógica*, que, segundo THEUNISSEN (1994: 444-448), numa versão precedente a ela (à *Ciência da lógica*), na lógica de Jena (1804/5), a subsunção é mais abertamente identificada como dominação (*Herrschaft*). A sua suspensão, a suspensão da subsunção, é designada através das palavras-chaves liberdade e igualdade. Ainda de acordo com THEUNISSEN (1994: 420), na lógica de Jena é dado ainda mais valor ao juízo do que em sua lógica posterior, de 1816. Nesta lógica (1816), uma maior “fixação de Hegel da verdade na união o impossibilita de ver na ‘divisão primeva’ a verdade do ‘um primevo’” (THEUNISSEN 1994: 421) (“Hegels Fixierung der Wahrheit auf Einheit macht es ihm unmöglich, in der ‘ursprünglichen Teilung’ die Wahrheit des ‘ursprünglichen Einen’ zu sehen”). Naquela lógica (1804/5), o juízo era “ao mesmo tempo ‘a má e verdadeira realidade’”

através da igualdade é, segundo sua [da lógica de 1816] sistemática, a muito exigente pretensão que o juízo obedece através da adoção de sua tarefa de restituir a unidade do conceito”⁵⁴. Ao final da seção sobre o juízo, mesmo o ser, a cópula, não deixa de se tornar também um universal e um tipo de transcendente, ‘algo que passa através, do sujeito e do predicado’ (“das durch Subjekt und Prädikat *Hindurchgehende* und *Allgemeine*”) (HEGEL 1986b: 351), em sua capacidade de relacioná-los, de fazer a passagem e ligação de um extremo a outro⁵⁵. Na *Ciência da lógica*, o conceito precisa ser cindido, para, no juízo, como singularidade⁵⁶, se determinar e, através do desenvolvimento de suas determinações, ser elevado à universalidade. Inversamente, a totalidade, o universal acha realização concreta no singular. Esses desdobramentos chegam, em certo ponto, à relação entre indivíduo e gênero, na seção do “juízo universal” (“das universelle Urteil”) (HEGEL 1986b: 330):

[...] “todos os seres humanos” exprime primeiramente o *gênero* humano, seguidamente esse gênero na sua isolamento, de modo que os [indivíduos] singulares são simultaneamente estendidos à totalidade do gênero; inversamente, a totalidade é tão perfeitamente determinada através dessa ligação com a singularidade como a singularidade⁵⁷ (HEGEL 1986b: 332s.).

(“die schlechte und wahrhafte Realität’ zugleich”), nas palavras de Hegel da lógica de Jena citadas por THEUNISSEN (1994: 420). Mesmo na *Ciência da lógica*, acima de tudo isso, o juízo ocupa posição chave. Nele está “a liberdade para a verdade irrestrita, que é do que se trata completamente na explicação do que é o lógico” (THEUNISSEN 1994: 421) (“seine Freiheit zu der uneingeschränkten Wahrheit, um die es bei der Explikation des Logischen schlechthin geht”). Certas escolhas lexicais de Hegel, que representam diferentes valorações, nuances e acentuações na produção de sua lógica, devem refletir em alguma medida os movimentos de Hegel dentre o que a crítica há tempos trata como tendências de acomodação, as quais tomam vulto principalmente nos anos de 1817-1820. (cf. THEUNISSEN 1994: 472s., esp. n.1). Sem deixar de ressaltar a visão aguda de Hegel para descrever e criticar a realidade das contradições de sua época, LUKÁCS (1947: 112) chega a condensar esse aspecto de acomodação, que em momentos repercutiria na formulação de seu pensamento, com o trajeto político do filósofo, em relação biográfica: “a acomodação de Hegel leva, por um lado, a sua dissociação do republicanismo revolucionário do seu período de Berna, ela leva, através do entusiasmo por Napoleão, até a conciliação intelectual com a miserabilidade de uma monarquia constitucional prussiana” (“Die Akkomodation Hegels führt freilich einerseits zu seinem Abfall von dem revolutionären Republikanismus seiner Berner Periode, sie führt über die Napoleonbegeisterung bis zur gedanklichen Versöhnung mit der Miserabilität einer preussischen konstitutionellen Monarchie.”).

⁵⁴ “Freiheit durch Gleichheit ist nach ihrer [der Logik von 1816] Systematik der überfordernde Anspruch, dem das Urteil durch die Übernahme seiner Aufgabe gehorcht, die Einheit des Begriffs wiederherzustellen”.

⁵⁵ Cf. também THEUNISSEN 1994: 460s. Ele caracteriza ainda nesse mesmo lugar a cópula como aquilo que “se transmite para os membros da relação advindos das determinações do juízo” (“sie teilt sich den aus den Urteilbestimmungen hervorgegangenen Beziehungsgliedern mit”), como “o a-parecer lógico da comunicabilidade infinita do amor se emitindo” (“der logische Vor-Schein der unendlichen Mitteilbarkeit sich verströmender Liebe”).

⁵⁶ “Seu [do conceito] retorno em si é, então, a *divisão de si* absoluta, originária, ou, como singularidade, ele [o conceito] é posto como *juízo*. (“Seine [des Begriffs] Rückkehr in sich ist daher die absolute, ursprüngliche *Teilung seiner*, oder als Einzelheit ist er als *Urteil* gesetzt”) (HEGEL 1986b: 301).

⁵⁷ “‘Alle Menschen’ drückt *erstlich* die *Gattung* Mensch aus, *zweitens* diese *Gattung* in ihrer Vereinzelung, aber so, daß die Einzelnen zugleich zur Allgemeinheit der *Gattung* erweitert sind;

No comentário de THEUNISSEN (1994: 460), assim, nessa parte, “o sujeito se elevou, por fim, à universalidade”⁵⁸. Essa universalidade torna no singular:

[...] “o que advém a todos os [indivíduos] singulares de um gênero, advém através da sua natureza ao gênero” – é uma consequência imediata e a expressão do que anteriormente se deu, de que o sujeito, p.ex., *todos os seres humanos*, despoja sua determinação formal e, para ele, é para se dizer *o ser humano*⁵⁹ (HEGEL 1986b: 334).

Ainda segundo THEUNISSEN (1994: 463), não é um mero exemplo o caso de Hegel explicar com o gênero humano o que ali escreve. O que Hegel visaria nessa consideração do gênero humano é a sua subjetividade e, nesse entendimento, determinação da sua liberdade, na relação entre os membros: “liberdade não compete apenas a um [indivíduo] e nem apenas a alguns, mas a todos, tanto que ou ela é liberdade de todos os seres humanos ou é servidão [*Unfreiheit*] velada”⁶⁰ (THEUNISSEN 1994: 463). Que Hegel exorte que se diga ali “o ser humano” (HEGEL 1986b: 334), isso mostra a imbricação apreciada entre liberdade individual e universal, de todos, do gênero humano. Essa conjunção entre individual e universal na liberdade altera a consideração dos singulares como meros membros, como constituintes indiferentes – um ao lado do outro – formando uma multiplicidade (*Allheit*), para uma totalidade, universalidade que se dá também mercê da ação do geral (dessa liberdade geral) em todos, de modo que determina o individual, mas no sentido em que ele deve (*sollen*) ser, para Hegel. A fala “o ser humano” (HEGEL 1986b: 334), esse retorno ao singular, deve nos lembrar que nos movemos no âmbito subjetivo⁶¹, da singularidade no conceito⁶².

No romance de Hölderlin, não obstante a apresentação de um Hipérion isolado, com seus desejos de unir-se ao que é tudo, à totalidade, à natureza, ele seria e estaria já unido com algo que é mais geral e que, porém, o ultrapassa. O sujeito que se confunde e identifica com uma totalidade, o que, ademais, está em conjunção com as elaborações

umgekehrt ist die Allgemeinheit durch diese Verknüpfung mit der Einzelheit ebenso vollkommen bestimmt als die Einzelheit.”

⁵⁸ “Das Subjekt hat sich am Ende in die Allgemeinheit erhoben”.

⁵⁹ “‘Was allen Einzelnen einer Gattung zukommt, kommt durch ihre Natur der Gattung zu’ – ist eine unmittelbare Konsequenz und der Ausdruck dessen, was sich vorhin ergab, daß das Subjekt, z. B. *alle Menschen*, seine Formbestimmung abstreift und *der Mensch* dafür zu sagen ist”.

⁶⁰ “Freiheit gebührt nicht nur Einem und nicht nur Einigen, sondern Allen, so daß sie entweder die Freiheit aller Menschen oder verschleierte Unfreiheit ist”.

⁶¹ “O discorrer sobre o sujeito é [...] carregado com uma pluralidade de significado, cuja unidade colapsa” (“die Rede vom Subjekt wird [...] mit einer Bedeutungsmanigfaltigkeit belastet, deren Einheit zerbricht”) (THEUNISSEN 1994: 466).

⁶² Após, a *Ciência da lógica* ainda se encaminha para as formas do silogismo (*Schluss*) e da ideia (*Idee*).

teóricas do autor, nos fragmentos do romance e prefácios, parece formar, pelo menos em parte, a perspectiva a partir da qual Hipérion fala. Esse todo, esse objeto de identificação de Hipérion, sem deixar de ter uma definição geral, parece ser ainda algo que se deva determinar mais particularmente. Justamente no início do romance, na primeira carta, temos marcada uma posição do narrador. Ali é o princípio do tempo da narração, que se localiza em um ponto posterior em relação à maior parte dos acontecimentos que Hipérion narra, da sua juventude, seu amor e lutas. Ele começa nos cumos do istmo de Corinto, mirando à esquerda e à direita dois golfos. Do alto desse “centro geográfico da Grécia”, como SCHMIDT (cf. HÖLDERLIN 2008b: 971) descreve o lugar, Hipérion pode abarcar não só seu “solo amado da pátria” (HÖLDERLIN 2003: 12), mas também o seu passado. Dali ele inicia a sua memória e reflexão; a sua resposta ao pedido de Belarmino, citado na terceira das suas cartas: “Agradeço por ter me pedido para falar de mim já que, assim, me estimula a lembrar dos tempos passados. Isso também me faz voltar à Grécia e querer viver mais próximo das brincadeiras de minha juventude” (id.ib.: 14). Tão diferentemente do *Werther* (1774) de Goethe, com o qual é comparado dentro do gênero romance epistolar, o *Hyperion* não possui aquela tensão resultante da narração que se desenvolve em meio aos acontecimentos do enredo contados no romance. Ao falar de um tempo anterior, de sua juventude, Hipérion diz, já na segunda carta, reiteradamente que tudo acabou, que não possui nada, que “distantes e mortos estão meus amados e nada mais ouço deles, nenhuma voz” (HÖLDERLIN 2003: 13). Na primeira carta do romance pode-se perceber com que e como Hipérion está, no fundo, ao mesmo tempo identificado e unido, chegando mesmo a se confundir com algo aparentemente exterior a ele. Analisemos, por fim, a entrada do seu romance (ib.: 12):

O solo amado da pátria novamente me causa alegria e sofrimento. Agora, estou todas as manhãs no alto do istmo de Corinto e, tal como a abelha em meio às flores, minha alma vagueia constantemente entre os mares que, à direita e à esquerda, refrescam os pés de minhas montanhas incandescentes⁶³.

Além do movimento “para lá e para cá” (“hin und her”) (HÖLDERLIN 2008b: 315), típico de Hipérion, entre “alegria e sofrimento”, (id. 2003: 12), entre extremos, há um movimento algo bruscamente ascendente e descente, do “solo” (id.ibid.), o chão

⁶³ “Der liebe Vaterlandsboden gibt mir wieder Freude und Leid. Ich bin jetzt alle Morgen auf den Höhen des Korinthischen Isthmus, und, wie die Biene unter Blumen, fliegt meine Seele oft hin und her zwischen den Meeren, die zur Rechten und zur Linken meinen glühenden Bergen die Füße kühlen” (HÖLDERLIN 2008b: 315).

(*Boden*) da pátria, até os “cimos” (“Höhn”) (id. 2008b: 315) de Corinto e depois, novamente, para baixo, à base da montanha, seus “sopés” (id. 2003: 12), aos seus “pés” (“Füße”) (id. 2008b: 315), de fato. Hölderlin parece utilizar o sentido figurado (pé da montanha), ao invés de indicação mais geográfica. O lugar também é corporificado, como mostra a designação “Meerbusen” (id. *ibid.*) para golfo⁶⁴, na linha seguinte ao trecho do romance acima citado. Ao tempo que o lugar, o solo da pátria de Hipérion, sua Grécia, é personificada, o próprio personagem se confunde com o ‘chão’, ou o “sopé”, da sua “amada pátria” (HÖLDERLIN 2003: 12). É dele a estesia do mar que toca as montanhas, assim como ele também as sente arder (“glühenden”) (HÖLDERLIN 2008b: 315). Uma ambiguidade resulta da figura na construção “os mares que [...] refrescam os sopés de minhas montanhas incandescentes” (“Meeren, die [...] meinen glühenden Bergen die Füße kühlen”) (HÖLDERLIN 2003, 2008: 12, 315). O pronome possessivo de primeira pessoa, a de Hipérion, da pessoa que fala, está posto na forma do dativo, cuja função ali parece ser determinar para quem ou de quem os pés são arrefecidos pela ação do mar. Os pés pertencem a Hipérion, em ardência arrefecida. Hipérion se identifica com a pátria, cujo solo lhe dá sensações, “alegria e sofrimento” (id. *ib.*). Ele se incorpora nesse ‘chão’, de natureza histórica. A relação entre parte e todo se dá nessa identificação. O lado do todo e a parte se confundem. O particular, o indivíduo, se apresenta como um todo, como personificação de uma pátria. Nesse sentido, Hipérion não é mesmo aquele que “que vai por cima”, ou “que faz uma travessia”⁶⁵, constituindo um distanciamento, um ponto de vista exterior, mais transcendental, para abranger um objeto. Um indivíduo, uma unidade incorporaria de certa forma todo o sentido e sentimento do lugar, do país (mesmo com seu passado e sua história), da pátria. A impossibilidade de libertação e constituição da pátria resvala na de Hipérion. Seu amor é, nessa forma, fundamentalmente, solitário; é parte desse ‘chão da pátria’. Os sofrimentos e alegrias da terra são do eu.

⁶⁴ *Busen* significa seio. Tal denominação do golfo, que evoca a palavra grega κόλπος (tanto seio como golfo, também podia significar cavidade, genital inclusive), não deve ser uma consequência somente da origem de Hipérion (grega, afinal). O seu movimento ‘para cá e para lá’ também reflete em um erotismo difuso, nesse peito que, como diz, “me causaria uma alegria especial se eu aqui tivesse estado um milênio atrás” (HÖLDERLIN 2003: 12). A impossibilidade e frustração dessa alegria presente (com contornos eróticos, uma impossibilidade e frustração que incide ao longo da narrativa na morte de Diotima) liga-se ao que Hipérion personifica, é identificado e unido. Nesse parágrafo do *Hyperion*, Corinto incorpora (ou melhor, incorporava, na sua ação passada) um “semideus vitorioso”, um “jovem” (HÖLDERLIN 2003: 12) que, ao ingressar do golfo a terra, uma das portas de entrada na Grécia, “derrama diante de sua favorita [*Lieblingin*] a riqueza capturada em todas as regiões” (id. *ib.*). Esses “sonhos” (id. *ib.*) de Hipérion são logo interrompidos pela imagem da morte, pelo “grito do chacal”, pela sua “canção fúnebre”, entre os “escombros da Antiguidade” (id. *ib.*).

⁶⁵ Ver nota 24.

O corpo morto que ameaça destruir seus pensamentos e sonhos é também uma forma de realização do seu amor; uma forma de também anular seu isolamento. Ainda antes de ir para Alemanha, Hipérion exclama: “oh, houvesse uma bandeira [...], uma Termópilas onde eu pudesse, com honra, sangrá-lo, todo o amor solitário, que nunca me é de utilidade” (“o gäb es eine Fahne [...], ein Thermopylä, wo ich mit Ehren sie verbluten könnte, all die einsame Liebe, die mir nimmer brauchbar ist”) (HÖLDERLIN 2008b: 449). O amor solitário está ligado à entrega do próprio sangue. Diferentemente, a representação final de uma possibilidade ainda de realização da experiência do amor com Diotima encontra expressão não no sangue derramado, mas agora contido, cindido e unido, nas “artérias” que “se separam e retornam ao coração” (HÖLDERLIN 2003: 166). A cisão, nessa última imagem, não é ameaça de anulação, de morte, senão que possibilita o amor que Hipérion, em suas identificações, não pode realizar.

A pátria personificada, cuja constituição aparenta um corpo morto⁶⁶, que assombra Hipérion de seus sonhos, é também a Alemanha. Na sua imagem, seus membros separados só formam uma unidade por estarem exteriormente próximos, juntos, enquanto a vida, o sangue é derramado: “mãos, braços e todos os membros esquarterados jazem misturados, enquanto o sangue derramado da vida se desvanece na areia” (HÖLDERLIN 2003: 159). Certa impossibilidade de formação, que, na crítica de Hölderlin à especialização do trabalho moderno nessa passagem do romance, incide em cada membro dessa sociedade, é, de modo geral, uma da Alemanha da década de 1790. Como bem condensa LUKÁCS em seu texto (1934) sobre o *Hyperion*, os polos da libertação (*Befreiung*) e unificação (*Vereinigung*) (LUKÁCS 1947: 111) determinam de maneira complexa a relação de ideais e ideias na Alemanha nessa época e começo do séc. XIX: acompanha-se dela a constituição de uma *patrie*, na França, surgida de uma revolução burguesa, cujas concepções incitam também o desejo da formação de um país nos moldes republicanos⁶⁷. Como ainda mostra LUKÁCS (1947: 110s.), no horizonte dos

⁶⁶ “Sem fama e solitário, retorno e caminho por minha pátria, que se estende a minha volta como um jardim dos mortos” (HÖLDERLIN 2003: 13). Esse corpo morto, aliás, pode ser o próprio Hipérion: v. *infra* p.26, esp. a citação do romance HÖLDERLIN 2008b: 315.

⁶⁷ Hölderlin, p.ex., escreve em carta de junho de 1792 à irmã, época em que, segundo o editor H. J. Balmes (HÖLDERLIN 2008b: 803), já elaborava o *Hyperion*: “acredite em mim, querida irmã, nós teremos tempos ruins se os austríacos vencerem. O abuso da violência monárquica irá se tornar terrível. Acredite em mim nisso! E reze pelos franceses, os defensores dos direitos humanos” (“Glaube mir, liebe Schwester, wir kriegen schlimme Zeiten, wenn die Östreicher gewinnen. Der Mißbrauch fürstlicher Gewalt wird schrecklich werden. Glaube das mir! und bete für die Franzosen, die Verfechter der menschlichen Rechte”). (id. *ibid.*). LUKÁCS (1947: 111) estende esse conflito entre unificação e libertação na Alemanha à sua relação com a França napoleônica, à contraposição entre império e fragmentação alemã em suas guerras.

sonhos revolucionários de Robespierre e Saint Just encontrava-se a república da polis (*Polis-Republik*). Em relação a isso também pode ser entendido o “ideal da democracia da pólis a ser renovada” (“Ideal der zu erneuernden Polis-Demokratie”) (LUKÁCS 1947: 111) por Hipérion (ideal do próprio Hölderlin, no texto de Lukács). Que, nesse escritor alemão, frente à realidade, mal no campo do pensamento havia lugar para esse ideal⁶⁸, expõem não só as próprias divagações de Hipérion, seus pensamento e sonhos seguidos de frustrações, mas ainda a sua condição de eremita – explicitada no subtítulo do romance.

Incorporado nesse chão histórico, o amor de Hipérion oscila entre liberdade e união, separação e dissolução. Ele é representação de impulsos de anulação e conservação. Em sua divisão, ele não se diferencia do mundo, de um todo. Ele se põe basicamente como uma totalidade. A sua interioridade, o seu eu, quer, assim, fazer par com o mundo. Através desse procedimento, esse romance, essa certa épica da interioridade, dos pensamentos, sonhos, alegrias e sofrimentos de Hipérion, busca ganhar traços de realidade exterior. Um empreendimento de descrever conflitos interiores em identificação com os ‘do mundo’, exteriores, que alcança relativo sucesso, no entendimento de LUKÁCS, que escreve (1947: 126): “nunca os conflitos da alma figurados por um poeta burguês foram tão pouco meramente anímicos, tão pouco meramente privados e pessoais, tão *imediatamente públicos* como aqui”⁶⁹. Na visão de Lukács, diferentemente do sentido de objetividade resultante dos embates entre o lirismo do coração e a prosa do mundo capitalista, dos quais o herói compreende acomodar-se a uma realidade exterior e (re)encontra um lugar para si no mundo, na sociedade, como em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*⁷⁰ (1795), de Goethe,

⁶⁸ “Für diese Ideale nicht einmal dichterisch-denkerisch ein Platz vorhanden war”. (LUKÁCS 1947: 111).

⁶⁹ “Niemals sind die von einem bürgerlichen Dichter gestalteten, seelischen Konflikte so wenig bloss seelisch, so wenig bloss privat-persönlich, so *unmittelbar-öffentlich* gewesen wie hier”.

⁷⁰ O *Hyperion* inicia com a visão do alto, ao ar livre. Seu tema, a guerra, parece heroico. O amor entre Hipérion e Diotima se pauta por ideais, em acalorados diálogos, que sobrevivem em cartas até após a morte dela. Esse cenário de grandiosidade e extensividade não deve enganar: não é porque o romance é narrado por um personagem que temos um acesso restrito às coisas narradas, mas mais porque o mundo de Hipérion é impregnado pela sua subjetividade, por esse sujeito que é também como um mundo. O *Wilhelm Meister* começa com o olhar à janela, de um interior buscando fora: “de quando em quando a velha Bárbara assomava à janela e punha-se a ouvir o tilintar dos coches” (GOETHE 2006: 27). Essa ambientação, a partir de dentro, de uma interioridade, de uma casa, já é palco para as primeiras encenações do conflito entre os interesses dos jovens personagens e suas obrigações presentes, entre relação amorosa e o papel do dinheiro, entre ideais e papéis sociais. “O espetáculo durava muito tempo” (“Das Schauspiel dauerte sehr lange”) (id. ibid.; GOETHE 1982: 5): de que perspectiva é pronunciada a primeira sentença do romance? Esse “durava muito”, que parece mover-se entre a constatação mais objetiva da duração e um ‘demorava muito’, em relação à percepção temporal da criada, de Bárbara

com o qual o *Hyperion* é comparado pela proximidade da data de publicação, o romance de Hölderlin alça-se à requerida objetividade épica e exposição de uma situação mais geral de um tempo e lugar justamente através de uma recusa a essa realidade das relações burguesas, a recusa da personagem de a ela integrar-se, o que LUKÁCS (1947: 125) chama mesmo de “contraposição heroica a essa realidade” (“heroischen Widerstand gegen diese Wirklichkeit”). Ainda o isolamento final de Hipérion e as constantes descrições de pensamentos e estados anímicos do herói na geografia grega, os quais compõem grande parte do livro e são atribuídos ao veio lírico eminente de Hölderlin, seriam traços da objetividade própria ao romance (id.ib.)⁷¹.

A passagem do pessoal ao público, da situação individual e particular de Hipérion a uma condição geral ligada ao ‘chão da pátria’ se dá também de forma algo *imediata*⁷². Hipérion se funde com a sua pátria. Suas perdas e fracassos pessoais, suas esperanças e sonhos correspondem em grande parte ao destino de sua pátria, que também às vezes é nada, nem existe, está morta na sua consideração: “Que bom ao homem, de quem uma pátria florescente alegre e fortalece o coração! Para mim, é como se eu fosse jogado ao pântano, como se fechasse a tampa do caixão sobre mim, quando alguém me incita à minha” (HÖLDERLIN 2008b: 315)⁷³. De modo análogo, Lukács entende que justamente os fracassos pessoais de Hölderlin, seus esforços em vão na tentativa de achar um lugar na sociedade, para além da função de preceptor (*Hauslehrer*) (LUKÁCS 1947: 122), transfiguram-se, em sua poesia, em tragédia mais geral, de todo um tempo e lugar⁷⁴. Traços trágicos esses que são vistos, por exemplo, na idealização, em seus escritos, da morte sacrificial (*des Opfertodes*) ou no anseio de morte (*Todessehnsucht*) (LUKÁCS 1947: 121) como meios de união e resolução da tensão entre aspiração individual e realidade objetiva. Essa transfiguração do conteúdo

esperando por sua senhora, diz algo sobre o procedimento do narrador de *Meister* e sua perspectiva que aproxima e distancia, passando entre conhecimento interior e exterior.

⁷¹ “Em nenhum outro lugar uma ação de tal modo puramente interior foi figurada de forma tão objetivamente sensível; em nenhum outro lugar a constituição lírica do poeta foi tão amplamente integrada ao épico, como aqui”. (“Nirgendwo sonst ist eine derart rein innerliche Handlung so sinnlich-objektiv gestaltet worden wie hier; nirgendwo sonst ist die lyrische Einstellung des Dichters so weit ins Epische aufgenommen worden, wie hier”).

⁷² Palavra ressaltada por LUKÁCS (1947: 126) em trecho acima citado.

⁷³ “Wohl dem Manne, dem ein blühend Vaterland das Herz erfreut und stärkt! Mir ist, als würd ich in den Sumpf geworfen, als schlüge man den Sargdeckel über mir zu, wenn einer an das meinige mich mahnt”.

⁷⁴ Curiosamente, e isso deve ser significativo para a ideia de Lukács abordada acima, fracassos do Hipérion, em seu romance, e os do escritor, listados por Lukács, se realizam de fato na vida pessoal de Hölderlin, já no séc. XIX (a morte da amada, a necessidade de sair do seu país e retorno, o seu crescente isolamento). Na exposição de Lukács, há localizações históricas muito mais precisas do que o esboço de suas ideias feito acima, no corpo deste texto. Vale esse registro, para interessados, mas não é o caso, aqui, de esmiuçá-las, o que ultrapassaria as propostas deste escrito.

particular em geral seriam marcas da força poética de Hölderlin e também do que é problemático na sua obra⁷⁵.

De fato, tal identificação entre eu e mundo, que toma uma forma mais específica na ligação entre Hipérion e sua pátria, determina em muito o ponto de vista do romance *Hyperion* (como deve ter sido mostrado através das análises de suas partes iniciais, principalmente da confusão entre o personagem e o seu lugar, de onde ele olha e começa a falar de suas ações passadas). Ele parece, nesse momento, ceder ao impulso de união, que o faz permanecer em seu isolamento. A insistência em uma identificação, contudo, a qual parece mesmo constituir seção muito significativa do *Hyperion* e que, destarte, não permite determinada separação e o distanciamento, não pode ser estendido a toda obra de Hölderlin, quiçá nem mesmo a todo romance, como parece fazer LUKÁCS (1947)⁷⁶. Os temas do anseio de morte e morte sacrificial, entrelaçados talvez intrinsecamente com a questão da união entre o eu e todo, ocupam o *Hyperion* – explicitamente e de maneira mais aguda ainda (e num tratamento já diferente) as versões da peça *Empedokles*. Ainda no romance, pouco após bradar seu desejo de cair em alguma Termópilas, Hipérion recorda de Empédocles, que se atira ao Etna (HÖLDERLIN 2003: 158). Centrado nessa narrativa, o crítico do romance define, no entanto, toda obra e o poeta, sem levar em conta a fase posterior, conhecida como tardia, e nem abordar, principalmente, os hinos finais. Mesmo em *Hyperion*, contudo, há de se levar em conta que a própria insistência do personagem em seu pensar (“assim pensei”) (HÖLDERLIN 2003: 166) – em sua permanência, se em parte isolado, em correspondência com Belarmino – e o negativo do sangue derramado em sua imagem final (HÖLDERLIN 2003: 166) são formas de recusa do sacrifício.

Chega a ser curioso o fato de Lukács não incluir em suas reflexões acerca do caráter da obra e do classicismo de Hölderlin a sua poesia mais posterior, do fim do séc. XVIII e começo do XIX, já que, nesse texto, ele, LUKÁCS (1947: 123), ainda comenta os traços e as imbricações do hino e da elegia nos poetas do classicismo inglês Keats e Shelley. Nessa poesia tardia de Hölderlin, tendências encontradas nos seus escritos

⁷⁵ Lukács deve ter em mente principalmente o que essa concepção do romance de Hölderlin acarreta em falta de uma maior visão detalhada e realista (basta lembrar o quanto Lukács lidou com essa questão em seus textos dos anos trinta) da exterioridade mais prosaica, em comparação principalmente com Goethe (e, num segundo momento, Balzac).

⁷⁶ A visão de Lukács sobre Hölderlin, como pode ser notada nas outras citações acima, é deveras de grande consideração. Ele apenas põe muita ênfase, na sua interpretação geral do poeta, em um aspecto trabalhado por Hölderlin mais em determinado momento da sua poesia, na segunda metade da década de 90 (séc. XVIII), o aspecto da conciliação e integração que por vezes flerta ser imediata e encontra sua resolução no tema da ânsia e do sacrifício de morte.

durante a década de 1790 são retrabalhadas e reformuladas. Uma das frases finais do romance, “assim pensei” (“so dacht ich”), bem como “assim sonhei”, é uma expressão, como SCHMIDT (cf. HÖLDERLIN 2008a: 941) explicita, recorrente de Hipérion e a qual marca, em passagens do romance, já um distanciamento do narrador em relação ao há pouco contado ou mesmo ao seu passado. Essa sentença de Hipérion, que conjuga sonhos, pensamentos e a realidade presente com o verbo no passado volta a se repetir no fim. As palavras finais “a seguir mais” (“nächstens mehr”) (HÖLDERLIN 2008b: 457) indicam algo que ainda vem; que estaria por vir. Reiner NÄGELE (2003) interpreta essas duas sentenças finais como uma promessa e adiamento: um anúncio da necessidade de ‘mais’ ‘pensamentos’ e uma continuação do trabalho poético, que desemboca na obra tardia de Hölderlin⁷⁷. Desse modo, o final do romance, ao invés de encerrá-lo, abre nele mesmo uma expectativa de continuação. Não tanto a errância ou o eremita na Grécia, mas apresenta-se então, na obra posterior, uma passagem aludida por Hipérion, a constituição de uma perspectiva que pode ser distanciada em relação a seu objeto e um ponto de vista mais exterior, de certa forma transcendental, atento à exigência de estar na coisa e sobre ela, no objeto e sobre ele, como no pedido inicial do hino “Patmos” por asas e “de fiel sentido/ atravessar e retornar” (“treuesten Sinns/ Hinüberzugehn und wiederzukehren”) (HÖLDERLIN 2008b: 197, vv.14-15). Dali o poeta já é levado através de tempos e lugares, revisitando-os mais uma vez. Um voo de águia (id.ibid., v. 6) que substitui a imagem da abelha por entre flores, do início de *Hyperion*. No plano teórico, além da formulação – certamente a partir das ideias relativas à cisão da década de 1790 – da importância da cesura como irrupção da quebra que resignifica momentos – nos comentários sobre suas traduções das tragédias Édipo e Antígona de Sófocles, empreendidas no começo do séc. XIX –, os escritos posteriores aos prefácios de *Hyperion* e “Juízo e Ser” são em muito definidos por uma tentativa de consideração de tríades, ao invés de duplicidades fundamentais. Essas mudanças também determinam, mais uma vez, as suas relações, intermediações, identificações e cisões entre antigos e modernos, entre Grécia e Alemanha.

Referências bibliográficas:

⁷⁷ Cf. principalmente NÄGELE 2003: 274ss.

- ADORNO, Theodor W. “Drei Studien zu Hegel”. In: _____. *Gesammelte Schriften* (1970). Vol.5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2003, 246-380.
- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Um seminário sobre o lugar da negatividade (1985). Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- GOETHE, Johann Wolfgang v. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Stuttgart: Reclam, 1982.
- _____. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simoni Neto. Apresentação Marcus V. Mazzari. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986a.
- _____. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986b.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986c.
- _____. *Frühe Schriften*. Werke 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.
- _____. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2003
- _____. *Ciência da lógica. Excertos*. Sel. e trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarola, 2011.
- HENRICH, Dieter. “Hegel und Hölderlin. *Dimensionen eines Problems*”. In: _____. *Fixpunkte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2003, 163-175.
- _____. *Hegel im Kontext* (1971). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2010.
- HERDER, Johann Gottfried. “Liebe und Selbstheit” (1781). In: _____. *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*. Ed. J. Brummack e Martin Bollacher. Vol. 4. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, 405-424.
- HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe. Ed. Fr. Beißner [et al.]. 8 vol. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1943-85.
- _____. “Juízo e Ser”. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Revista TB*, Rio de Janeiro, 95, 9/10 out.-dez., 1988, 9-10.
- _____. *Hiperion ou o eremita na Grécia*. Trad. de Erlon J. Paschoal. Apresentação Marcus V. Mazzari e posf. Alexander Honold. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- _____. *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden* (1994). Vol. 2 Hyperion. Empedokles. Aufsätze. Übersetzungen. Ed. Jochen Schmidt em cooperação com Katharina Grätz. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2008a.
- _____. *Gesammelte Werke*. Ed. Hans Jürgen Balmes. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008b.
- LUKÁCS, György. “O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana” (1949). In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, 89-119.
- _____. “Hölderlins Hyperion” (1934). In: _____. *Goethe und seine Zeit*. Bern: A. Francke AG. Verlag, 1947, 110-126.
- NÄGELE, Rainer. “Andenken an *Hyperion*” (1998). In: ROBERG, T. (org.). *Friedrich Hölderlin. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, 274-301.
- ROSENFELD, Anatol. “Notas sobre *Hyperion* e *Empédocles*”. In: _____. *Texto/ Contexto II*. São Paulo: Perspectiva, 2000, 29-44.
- SCHILLER, Friedrich. “Theosophie des Julius” (1786). In: _____. *Theoretische Schriften*. Werke und Briefe in 12 Bänden. Bd.8. Ed. Rolf-Peter Janz. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, 217-233.
- _____. *Briefe I 1772-1795*. Werke und Briefe in 12 Bänden. Bd.11. Ed. Georg Kurscheidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2002.

- THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein* (1980). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994².
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. "Nota do tradutor". In: SCHELLING, Fr. W. J. *Obras escolhidas*. Sel. trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril cultural, 1984, 41-42.
- _____. "Nota do tradutor". In: *Revista TB*, Rio de Janeiro, 95, 9/10 out.-dez., 1988, 10.
- WAIBEL, Violetta. "Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena". In: *Fichte-Studien*, vol. 12, 1997, 43-69.

Recebido em 31/07/2014

aceito em 22/09/2014